Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxforder Kanzler JOHANNES LUTTERELL

(nach der Hs.C CV der Bibliothek des Prager Metropolitankapitels)

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades

der katholisch-theologischen Fakultät

der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau

vorgelegt von

Fritz Hoffmann

aus Breslau

Breslau 1941

Druck: Schlesische Verlagsanstalt und Druckerei Karl Klossok KG., Breslau 1

Erster Berichterstatter: Prof. Dr. Joseph Koch
Zweiter Berichterstatter: Prof. Dr. Franz Seppelt

Examen rigorosum: 23. November 1939 und 22. Februar 1940

Gedruckt mit Genehmigung des Dekans der kath.-theol. Fakultät
der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau

Breslau, den 20. März 1941.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

gez. Haase,
Dekan.

Die folgende Arbeit erscheint zugleich als Band IX der
„Breslauer Studien zur historischen Theologie“ (Neue Folge).

Meiner Mutter

Inhaltsverzeichnis

Seite

Quellen VII
Literatur-Verzeichnis VIII

Einleitung.

§ 1. Die Bedeutung Lutterells im Ockham-Prozeß. 1
§ 2. Textliche und inhaltliche Beschreibung der Schrift Lutterells 8
a) Die handschriftliche Überlieferung. 8
b) Datierung der Schrift. 12
c) Aufbau und Gliederung der Schrift und der einzelnen Artikel. 12
d) Das Ziel der Schrift. 15
e) Die Bedeutung der einzelnen Urteile. 17

Erstes Kapitel: Logik und Erkenntnislehre.

§ 1. Suppositions- und Signifikationslehre. 22
§ 2. Universalienfrage. 29
§ 3. Inhalt und Gültigkeit der menschlichen Erkenntnis. . . 39
§ 4. Erkenntnispsychologie. 48
§ 5. Zur Prädikamentenlehre. 52

Zweites Kapitel: Gotteslehre.

§ 6. Gottes Wesen und Eigenschaften. 64
a) Die Gotteserkenntnis. 64
b) Attributenlehre. 67
c) Die Relationen. 76
d) Ideenlehre. 81
§ 7. Trinitätslehre. 87

Drittes Kapitel: Erlösungslehre.

§ 8. Christologie. 105
§ 9. Gnadenlehre. 122
a) Gott und die Sünde. 122
b) Gnade und Verdienst. 128
c) Vergleiche mit anderen Lehrern. 142

Viertes Kapitel: Sakramentenlehre.

Seite
§ 10. Die hl. Eucharistie 147
§ 11. Die Wirksamkeit der Sakramente 151

Fünftes Kapitel: Eschatologie.

§ 12. Die Auferstehung der Toten 155
§ 13. Die Erkenntnis im Zustand der Glorie 156
§ 14. Der Wille im Zustand der Glorie 160

Zusammenfassende Schlußbetrachtung 165

Namensregister 169
Sachregister 170
Konkordanz zwischen Textband und Untersuchung 172

I. Quellen

1. Handschrift.

Johannes Lutterell, Cancellarius Oxoniensis, Libellus contra doctrinam Guilelmi Occam. Prag, Metropolitankapitel, C CV f. 126ra bis 144va.

2. Gedruckte Werke.

Guilhelmus de Ockam, Super quattuor libros Sententiarum subtilissimae quaestiones earumdemque decisiones. Lyon, 1495. (Hain 11942.)

Tractatus venerabilis inceptoris Guilhelmi Ockham. De sacramento altaris. Ed. T. Bruce, Birch, Burlington 1930.

Die Edition umfaßt zwei verschiedene Teile. 1. 3 Quaestiones disputatae De conversione panis in corpus Christi (vgl. S. 2,7ff.), Geht von S. 2 bis 156. 2. Tractatus De sacramento altaris in 41 Kapiteln von S. 158 bis 500. Letzteres scheint eine Verteidigung der im Sentenzenkommentar vorgetragenen Lehren zu sein (vgl. S. 160, 10ff.). Da der Herausgeber das Ganze unter dem Titel De sacramento altaris ediert, werden beide Schriften auch hier unter dem gemeinsamen Titel zitiert. Die erste ist kenntlich an der Anführung von q. nebst Zahl, die zweite an der Anführung von c. nebst Zahl.

Durandus de Sancto Porciano, In quattuor Sententiarum libros quaestionum plurimarum resolutiones et exactissimae decisiones. Paris 1508.

Petrus Aureoli, Commentariorum in primum et tertium librum Sententiarum pars prima et tertia. Romae 1596 u. 1605.

Petrus Hispanus, Summulae logicales. Venetiis 1577.

II. Literatur-Verzeichnis

J. Bale, Index Britanniae Scriptorum, ed R. L. Poole et M. Bateson. Anecdota Oxoniensia Bd. 11, Oxford 1902.

F. Bruckmüller, Die Gotteslehre Wilhelms von Ockham. Diss. München 1911.

Calendar of the Close Rolls of Edward II. Bd. 3, London 1895; Bd. 4, 1898.

Calendar of the Patent Rolls of Edward II. Bd. 4, London 1904.

Denifle-Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis. Paris 1889.

Fr. Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia. Franziskan. Studien, Beiheft 9 (1925).

C. Eubel, Hierarchia ecclesiae catholicae medii aevi. Bd. 1. Münster 1913.

B. Geyer, Peter Abaelards Philosophische Schriften BGPhMA XXI (1933).

R. Hermann, Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich". Gütersloh 1930.

E. Hochstetter, Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham. Berlin 1927.

G. Hoffmann, Der Streit über die selige Schau Gottes, Leipzig 1917.

J. Koch, Neue Aktenstücke zu dem gegen Wilhelm Ockham in Avignon geführten Porzeß. Recherches de Théologie ancienne et médiévale VII (1935) S. 353—380; VIII (1936) S. 79—93, 168 bis 197.

—, Die Jahre 1312—1317 im Leben des Durandus de Sancto Porciano O. P. Miscellanea Fr. Ehrle I (1924).

—, Durandus de S. Porciano O. P., Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts. 1. Teil, Literarische Grundlegung. BGPhMA XXVI (1927).

—, Der Prozeß gegen die Postille Olivis zur Apokalypse. Recherches de Théologie ancienne et médiévale V (1933) S. 302—315.

—, Der Prozeß gegen den Magister Johannes de Polliaco und seine Vorgeschichte (1312—1321). Ebd. S. 391—422.

J. Koch, Die Verurteilung Olivis auf dem Konzil von Vienne und ihre Vorgeschichte, Scholastik V (1930).
J. Kraus, Die Universalienlehre des Oxforder Kanzlers Heinrich von Harclay in ihrer Mittelstellung zwischen skotistischem Realismus und ockhamistischem Nominalismus. Divus Thomas, 3. Serie, X (1932) S. 36—58, 475—508.
—, Die Stellung des Oxforder Dominikanerlehrer Crathorn zu Thomas von Aquin. Zeitschrift für Kath. Theologie LVII (1933) S. 66—88.
C. E. Mallet, A History of the University of Oxford. Bd. 1, London 1924.
H. C. Maxwell Lyte, A History of the University of Oxford. London 1886.
P. Mandonnet, Siger de Brabant, 2. Aufl. Louvain 1908 u. 1911.
F. Manthey, Die Sprachphilosophie des hl. Thomas von Aquin. Paderborn 1937.
P. Minges, Der Gottesbegriff des Duns Skotus. Theologische Studien der Leo-Gesellschaft. Heft 16 (1907).
—, Der angebliche exzessive Realismus des Duns Skotus. BGPh MA VII 1 (1909).
Fr. Pelster, Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford, und seine Quästionen. Miscellanea Fr. Ehrle I (1924) S. 307—356.
Aug. Pelzer, Les 51 articles de Guillaume Occam, censurés en Avignon, en 1326. Revue d'histoire ecclésiastique XVIII (1922) S. 240—270.
C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, Bd. 3. Leipzig 1867.
H. E. Salter, Mediaeval Archives of the University of Oxford. Bd. 1, Oxford 1920.
M. Schmaus, Der liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Skotus. BGPhThMA XXIX (1930).
H. Siebeck, Ockhams Erkenntnislehre und ihre historische Stellung. Archiv für Geschichte d. Philosophie X (1897), S. 317—339.
P. Simon, Die Idee der mittelalterlichen Universität. Tübingen 1932.
Ueberweg-Geyer, Grundriß der Geschichte der patristischen und scholastischen Philosophie. Berlin 1928.
C. Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters, Bd. 2, Wien 1883.

Einleitung

§ 1. Die Bedeutung Lutterells im Ockham-Prozeß.

Die mittelalterliche Universität ist bekanntlich weder von der Kirche noch vom Staat gegründet worden, sondern durch den korporativen Zusammenschluß der Professoren und Studenten entstanden.[1]) Diese Tatsache muß man sich vor Augen halten, um die oftmals schwierige Stellung des Kanzlers gegenüber der Universität zu verstehen. Denifle hat die Entwicklung des gegenseitigen Verhältnisses in Paris in seiner ausgezeichneten Einleitung zum Chartularium Universitatis Parisiensis dargestellt.[2]) Bevor die magistri et scolares sich zur universitas vereint hatten, war der Kanzler allmächtig, da er es immer nur mit dem einzelnen zu tun hatte. Später stand ihm eine geschlossene und ihres eigenen Wertes bewußte Gemeinschaft gegenüber, die über ihre Rechte, die sie sich mit der Zeit erkämpfte, eifrig wachte. Nun verlor der Kanzler viel von seiner ursprünglichen Geltung, mochte er auch noch immer als der eigentliche Leiter des studium Parisiense gelten.

In Oxford lagen die Dinge kaum anders. Auch hier wollten die Auseinandersetzungen zwischen Universität und Kanzler nicht enden.[3]) Ja, die Magister haben es mit der Zeit verstanden, die Bestellung des Kanzlers an sich zu reißen, und dieses Recht auch gegenüber dem Bischof durchzusetzen. Der Mann, von dessen Werk die folgenden Seiten handeln, John Lutterell, ist an seinem Amt gescheitert. Die Absetzung Lutterells ist freilich durch den Bischof von Lincoln erfolgt. Das einzige bisher bekannte Aktenstück, das uns hierüber unterrichtet, ist ein Schreiben des Bischofs an die Universität, in dem er auf die Entfernung Lutterells aus

---

[1]) Vgl. darüber P. Simon, Die Idee der mittelalterlichen Universität. Tübingen 1932, S. 7f.

[2]) Denifle-Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis. Bd. 1, Paris 1889, S. XIff., XIX.

[3]) Vgl. C. E. Mallet, A History of the University of Oxford. Bd. 1, London 1924, S. 28, 35f., 142f., 166ff.

dem Kanzleramt Bezug nimmt.[4]) Der Bischof erklärt, daß sein Vorgehen gegen Lutterell keineswegs ein neues Recht des Bischofs oder seiner Kirche begründen noch die Rechte und Freiheiten der Universität schmälern wolle. Zu Lutterells Zeit hatte der Bischof noch das Recht, den von der Universität gewählten Kanzler zu bestätigen, indem er ihm eine Art „missio" erteilte. Der Bischof gab damit einen Teil seiner eigenen Aufsichts- und Disziplinargewalt an den Kanzler ab.[5]) Die Zurückziehung dieser missio wie im Falle Lutterells bedeutete die Absetzung des Kanzlers. Nach Salter soll Lutterell der einzige Kanzler gewesen sein, der durch den Bischof abgesetzt wurde. Wie aus dem Schreiben hervorgeht, wollte der Bischof sein Eingreifen als eine außerordentliche Maßnahme angesehen wissen. Es ist wahrscheinlich, daß die Universität, obwohl sie es vermutlich war, die vor dem Bischof gegen ihren Kanzler anzugehen versuchte, seine Absetzung durch den Bischof als einen Eingriff in ihre Rechte empfand und daher nun auch gegen den Bischof opponierte, was diesen zu einer beruhigenden Erklärung in seinem Schreiben veranlaßt haben mag. Somit scheint sicher zu sein, daß die Universität und der Bischof über die Entfernung Lutterells aus dem Kanzleramt sich einig waren, wie auch die neueste Geschichte der Universität Oxford annimmt.[6]) Und doch hätte er als erster wissenschaftlicher Gegner Ockhams einen Ehrenplatz in der Geschichte von Oxford verdient.

---

[4]) Vgl. H. E. Salter, Mediaeval Archives of the University of Oxford. Bd. 1, Oxford 1920, S. 105/6: ... Licet nos nuper commissionem, officium Cancellarii Universitatis vestre concernentem, magistro Johanni Luterel per nos seu quemcumque predecessorem nostrum factam, predecessorum nostrorum in hac parte vestigiis inherentes, revocaverimus vestro rogamine mediante; vobis tenore presencium intimamus quod non intendimus per hoc nobis ecclesieve nostre predicte quicquam novi iuris adquirere, aut aliquibus Universitatis vestre libertatibus, privilegiis seu iuribus in aliquo derogare. Das Schreiben stammt von der Hand des Bischofs Heinrich Burwash, der in der Zeit des Lutterell-Streites Bischof von Lincoln war (1320—1342). Vgl. C. Eubel, Hierarchia ecclesiae catholicae medii aevi. Bd. 1, Münster 1913, S. 306.

[5]) Vgl. Salter, a. a. O. S. 37ff.

[6]) Mallet, a. a. O. S. 169, Anm. 1: John Lutterel in 1322 differed so seriously from the University that he was deprived of his office with the Bishop's consent. Wie wir sahen, gibt diese Darstellung nicht genau den tatsächlichen Sachverhalt wieder.

Die Nichtbeachtung des Oxforder Kanzlers wird verständlich, wenn man bedenkt, daß man bis vor kurzem wenig von seiner wissenschaftlichen Tätigkeit wußte[7]) und auch nur spärliche Nachrichten über sein Leben hatte, soweit es sich nicht um die Verleihung von Pfründen und dergleichen handelt. John Bale nennt in seinem Index Britanniae Scriptorum[8]) zwei Schriften Lutterells: 1. Adversus dicta Ockham Minorite, mit dem Incipit: „De primo articulo in libro magistri Ockam dicitur". 2. Ad quendam Rome disputantem, mit dem Incipit: „Seipsum[9]) attentius supplicastis quod breviter". Bei letzterer Schrift handelt es sich um einen Traktat über die selige Gottesschau, der sich in der Hs. der Cambridger Universität Ii. III. 10 findet, die bekanntlich eine ganze Sammlung von Schriften aus dem Streit über die Gottesschau der Seligen enthält.[10]) Die andere Schrift galt lange als verloren und wurde erst von Msgr. A. Pelzer in der Hs. der Bibliothek des Prager Metropolitankapitels C CV entdeckt; J. Koch machte den Fund bekannt und veröffentlichte aus derselben Hs. bisher unbekannte Aktenstücke zum Prozeß gegen Ockham.[11])

Der Anteil, den Lutterell an diesem Prozeß hatte, läßt sich nun an Hand der bisher bekannten Akten und Urkunden genauer bestimmen. Als Nachfolger Heinrich Harclays im Kanzleramt hatte Lutterell sich bereits 1317 nach Avignon begeben, um am päpstlichen Hof die Sache der Universität gegen die Dominikaner zu

---

[7]) Einen Loterellus erwähnt der Oxforder Dominikanerlehrer Crathorn. Es ist wohl ziemlich sicher, daß dieser Loterellus mit unserem Johannes Lutterell identisch ist. Dafür spricht, daß Crathorn ihn zum Gefolge des hl. Thomas rechnet. Vgl. Johannes Kraus, Die Stellung des Oxforder Dominikanerlehrers Crathorn zu Thomas von Aquin. Zeitschrift für Kath. Theologie LVII (1933), S. 69f. Der Erfurter Codex, den Kraus benutzt, trägt die Datierung 1341.

[8]) Hrsg. von R. L. Poole und M. Bateson in Anecdota Oxoniensa. Bd. 11, Oxford 1902, S. 228.

[9]) So die Hs. Das Wort gibt keinen Sinn. Da sich aus der Rubrik ergibt, daß der Name des Adressaten mit S beginnt, kann man wohl vermuten, daß hier ursprünglich dessen voller Name gestanden hat.

[10]) Vgl. Denifle-Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis. Bd. 2, n. 975, not. 6, S. 424. Zu dem Problem selbst vgl. Georg Hoffmann, Der Streit über die selige Schau Gottes. 1917.

[11]) J. Koch, Neue Aktenstücke zu dem gegen Wilhelm Ockham in Avignon geführten Prozeß. Recherches de Théologie ancienne et médiévale VII (1935) S. 353—380; VIII (1936) S. 79—93, 168—197.

vertreten.[12]) Hier ging es aber nicht um theologische Fragen, sondern um bestimmte Privilegien, deren Inanspruchnahme durch die Dominikaner die Gemüter in Oxford sehr erregt hatte.[13]) Nach Hause zurückgekehrt, wurde Lutterell selbst in einen Streit mit der Universität verwickelt, der, wie schon oben erwähnt, zu seiner Entfernung aus dem Kanzleramt führte. Genaue Nachrichten über den Gegenstand dieses Streites haben wir nicht. Maxwell Lyte[14]) sagt in seiner Geschichte der Oxforder Universität nur, der Streit sei sehr ernster Natur gewesen, so daß das Kapitel von Lincoln den Erzbischof von Canterbury warnte, es bestehe die Gefahr eines allgemeinen Schismas. Mallet[15]) verweist in seiner Darstellung auf eine Hs. Lord Harlechs, die Hinweise auf Lutterells Auseinandersetzungen mit der Universität enthalte. Welcher Art diese Hinweise sind, sagt er nicht. Die Hs. selbst war mir nicht zugänglich. Vielleicht läßt sich aber aus den Schreiben des Königs Eduard II. einerseits und den Akten und Nachrichten über den Ockham-Prozeß anderseits rekonstruieren, weshalb Lutterell mit der Universität in Konflikt gekommen war.

Das erste Schreiben des Königs in Sachen Lutterells ist vom 12. August 1322 datiert.[16]) Es ist an den Magister John Lutterell gerichtet — er ist also nicht mehr Kanzler — und verbietet ihm, zum Festland zu reisen oder dorthin ein Schreiben betr. seines Streites mit der Universität zu senden oder zu veranlassen, daß ein solches Schreiben irgendwo veröffentlicht werde, bis er — der König — sich von beiden Parteien über ihren Streit informiert und dann die nötigen Anordnungen getroffen habe. Würden die Streitigkeiten an den Universitäten des Festlandes oder andern öffentlichen Plätzen breitgetreten, so könnten daraus nicht nur Widerwärtigkeiten für Magister John und die Universität, sondern Gefahren für das ganze Königreich entstehen. Drei Wochen

---

[12]) Vgl. Franz Pelster, Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford, und seine Quästionen, Miscellanea Fr. Ehrle I (1924) S. 320. Maxwell Lyte, auf den Pelster in der Anmerkung hinweist, sagt allerdings, über die Ursache der Reise Lutterells an den Hof von Avignon bestehe keine Klarheit. H. C. Maxwell Lyte, A History of the University of Oxford. London 1886, S. 111.

[13]) Vgl. Pelster, a. a. O. S. 314.

[14]) H. C. Maxwell Lyte, A history of the University of Oxford. London 1886, S. 130.

[15]) A. a. O. S. 169, Anm. 1.

[16]) Calendar of the Close Rolls of Edward II. Bd. 3, London 1895, S. 675.

nach St. Michael soll er vor dem Kronrat in York erscheinen und seine Sache vertreten; die Gegenpartei wird ebenfalls mit einer Abordnung zur Stelle sein.

Weshalb wollte Lutterell nach Frankreich reisen? Man könnte zunächst daran denken, daß er wegen seiner Absetzung als Kanzler an den Papst appellieren wollte. Das ist aber doch aus zwei Gründen unwahrscheinlich: da die beiden entscheidenden Instanzen, die Universität und der Bischof von Lincoln, hinsichtlich dieser Absetzung einig waren, so bestand kaum irgendwelche Aussicht, daß ein Appell an Johann XXII. überhaupt Gehör fand. Außerdem ist die Sprache in dem königlichen Schreiben merkwürdig scharf. Man könnte es ohne weiteres begreifen, wenn der König dem Magister geschrieben hätte: eine Reise zur Kurie ohne meine Erlaubnis kann dir teuer zu stehen kommen. Es wird aber von Widerwärtigkeiten und Gefahren für die Oxforder Universität und das Königreich gesprochen! Es muß sich also um mehr als eine persönliche Angelegenheit gehandelt haben.

Ein Jahr später gibt der König dem Ex-Kanzler die Erlaubnis, zum päpstlichen Hof zu reisen und dort zwei Jahre zu verweilen. Der Schutzbrief ist vom 20. August 1323 datiert.[17]) Was inzwischen geschehen ist, und was den König bewogen hat, seine Meinung zu ändern, wissen wir nicht. Wir können nur vermuten, daß Lutterell inzwischen mächtige Freunde gewonnen hat, die seine Sache beim König unterstützten.

Als nun die zwei Jahre um waren, befahl Eduard seinem Untertan am 12. Mai 1325, möglichst bald in die Heimat zurückzukehren.[18]) Als Antwort kam ein Schreiben des Papstes,[19]) welches Lutterell dem Wohlwollen des Königs empfahl. Wenn er länger, als ursprünglich vorgesehen, am päpstlichen Hof geblieben sei, um seine Sache gegen eine höchst verderbliche Lehre zu verfechten, so brauche der König nicht zu fürchten, daß daraus ihm oder dem Königreich eine Gefahr erwachse, er könne vielmehr versichert sein, daß aus Lutterells Aktion aller Voraussicht nach für die Kirche in England Ehre und Nutzen erwachsen werde. Von hier fällt Licht auf die allgemeinen Andeu-

[17]) Calendar of the Patent Rolls of Edward II, Bd. 4 (1904), S. 336.

[18]) Calendar of the Close Rolls of Edward II, Bd. 4 (1898), S. 373.

[19]) Reg. Vat. 113, fol. 24r. Mitgeteilt bei A. Pelzer, Les 51 Articles de Guillaume Occam, censurés en Avignon, en 1326. Revue d'histoire ecclésiastique XVIII (1922) S. 216f.

tungen des königlichen Briefes vom 12. August 1322. Denn der Papst wendet sich offensichtlich gegen die Befürchtungen, die in diesem Brief ausgesprochen sind. Wir dürfen also wohl vermuten, daß der Streit zwischen Lutterell und der Oxforder Universität sich um diese doctrina pestifera drehte, deren Bekämpfung einen längeren Aufenthalt des Ex-Kanzlers in Avignon erforderlich machte.

Um wessen Lehre es ging, wissen wir aus den Akten des Ockham-Prozesses: es ist die Lehre des venerabilis inceptor Wilhelm Ockham. Vermutlich hat sich Lutterell bereits als Kanzler bemüht, die Lehre des Franziskaners zu bekämpfen; hätte sich dieser Kampf auf Disputationen im Rahmen der Universität beschränkt, so hätte er nicht zum Bruch zwischen Kanzler und Universität geführt. Denn solche Auseinandersetzungen gehörten zum Lehrbetrieb. Lutterell hat aber wohl versucht, die Lehrtätigkeit Ockhams zu unterbinden. Hinsichtlich solcher Eingriffe seitens des Kanzlers waren die Universitäten sehr wachsam, und mochten sonst die Meinungen der magistri weit auseinandergehen, sie hielten zusammen, wenn es um die Lehrfreiheit ging. So dauerte es — um ein anderes Beispiel zu wählen — am Ende des 14. Jahrhunderts lange, bis die Universität Oxford, von den Bischöfen gedrängt, gegen Wicliff wegen seiner Lehren vorging.[20]) Machen wir diese Hypothese, daß Lutterell Ockham in der genannten Weise bekämpfte, so wird alles andere verständlich: seine Beseitigung als Kanzler, die in dem Brief des Königs ausgesprochenen Verbote und der Appell Lutterells an den Papst. Von hier aus bestätigt sich also das, was J. Koch mit andern Gründen bewiesen hat,[21]) daß Lutterell als der Ankläger, und damit als die eigentliche treibende Kraft in dem Prozeß gegen den Neubegründer des Nominalismus zu betrachten ist. Dann muß man aber auch die Schrift, von der wir hier zu handeln haben, als die eigentliche Anklageschrift ansehen.

Aus den bis heute aufgefundenen Aktenstücken können wir uns ein ziemlich genaues Bild von dem Verlauf des Prozesses machen. Am 20. August 1323 erhält Lutterell die Erlaubnis zur Reise nach Avignon. Bald nach seiner Ankunft mag er dem Papst seine Anklageschrift gegen Ockham überreicht haben, die Johann XXII. zu zwei Maßnahmen veranlaßt: Ockham wird nach

[20]) Vgl. C. E. Mallet, a. a. O. S. 35ff.

[21]) J. Koch, Rech. Théol. anc. méd. VII (1935) S. 358f.

Avignon geladen, was nach Kardinal Ehrles Ansicht spätestens 1324 geschah.[22]) Außerdem wird Ockhams Sentenzenkommentar einer Kommission zur Begutachtung übergeben, die zu untersuchen hatte, ob Ockham der Häresie schuldig sei. Wie J. Koch nachgewiesen hat,[23]) diente der Kommission die Schrift Lutterells als Vorlage. Sie beschränkte sich allerdings gemäß ihrer Aufgabe auf die theologischen Artikel. Gegen das Gutachten der Kommission scheint Ockham sich u. a. mit der Behauptung verteidigt zu haben, daß viele der zensurierten Sätze in der eigenen Niederschrift seiner Vorlesungen nicht enthalten seien. Die Kommission hat daraufhin ein zweites Gutachten verfaßt, das in der Einleitung von einem Buche und „gewissen Heften" spricht, denen die zensurierten Artikel entnommen sind.[24]) Diese Hefte enthielten allem Anschein nach Ockhams eigene Niederschrift, die er zu seiner Rechtfertigung vielleicht gar selbst vorgelegt hat.[25]) Sie dienten aber keineswegs zu seiner Entlastung. Denn die Urteile des zweiten Gutachtens sind eher noch schärfer ausgefallen als die des ersten. Ockham wird hier wiederholt der Häresie beschuldigt. Außerdem stellte die Kommission an Hand von Auszügen aus dem ersten Buch des Sentenzenkommentars fest, daß Ockhams Niederschrift, nämlich die ihr vorgelegten Hefte, neue Rasuren und neue verdächtige Zusätze enthalten. Diese Extracta sind das letzte Stück, das uns bis heute aus den Akten des Ockham-Prozesses bekannt ist.[26]) Wir wissen lediglich noch von einem Gutachten aus der Hand des Kardinals Jakob Fournier (des nachmaligen Papstes Benedikt XII.), das aber bis heute noch nicht wiedergefunden ist. Alles andere bleibt dunkel, so beson-

[22]) Fr. Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia. Franziskan. Studien, Beiheft 9 (1925) S. 83.

[23]) J. Koch, a. a. O. VII (1935) S. 363f.

[24]) Dudum ex parte sanctitatis vestre per reverendum dominum Iacobum, archiepiscopum Aquensem, fuit nobis exhibitus quidam quaternus continens multos articulos, qui dicebantur extracti de quodam libro et de quibusdam quaternis nobis ... exhibitis. Cod. Vat. lat. 3075, fol. 1 ra. J. Koch, a. a. O. VIII (1936) S. 81f.

[25]) Vgl. J. Koch, a. a. O. VII (1935) S. 371.

[26]) Das erste Gutachten ist enthalten in der Baseler Hs F II 25, das zweite in Cod. Vat. lat. 3075, die Extracta in Cod. C CV (537)f. 148 va—149 rb der Bibliothek des Prager Metropolitankapitels. Beide Gutachten und die Extracta finden wir in den zitierten Veröffentlichungen von J. Koch, Rech. Théol. anc. méd. VIII (1936) S. 81—93; 168—179. Das zweite Gutachten wurde zuerst von A. Pelzer veröffentlicht. Vgl. o. S. 5 Anm. 19.

ders die Frage, ob in dem Prozeß jemals ein Urteil gefällt worden ist. Es scheint dies nicht der Fall zu sein, worauf sich auch später die Nominalisten bei der Verteidigung ihrer Lehrfreiheit gern beriefen.[27]) Die von Pelzer und J. Koch veröffentlichten Gutachten zeigen uns den Ockham-Prozeß in der Reihe jener Verhandlungen, die sich im 2. und 3. Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts an der Kurie geradezu häuften und uns kurz nach der Hochblüte der Scholastik bereits den nahenden Verfall ankündigen.[28])

§ 2. Textliche und inhaltliche Beschreibung der Schrift Lutterells.

a) Die handschriftliche Überlieferung.

Die Handschrift der Bibliothek des Metropolitankapitels in Prag C CV (membr., ff. 149, 25×18 cm, prim. dim. saec. 14) enthält folgende Stücke aus dem Ockham-Prozeß:

1) Articuli pertractati inferius reperti in libro nuper domino pape exibito. Dieser Satz leitet eine Aufzählung der Artikel ein: Primus articulus quod Christus potuit peccasse sicud potuit mori, si accepisset naturam humanam sine donis, gratia et caritate. ... 56. (in marg.) Quod per rationem naturalem non potest probari, quin anima separata possit per naturam reunire se corpori sicud una pars aque se unit cum altera. (f. 126 ra-va.)

Neben dem ersten Artikel steht am Rande noch einmal primus. Die Zahlen der übrigen Artikel stehen am Rande. Die Artikel beginnen mit quod, vor welches Wort der Schreiber das Paragraphenzeichen setzt (¶). Eine zweite Hand macht auf verschiedene Artikel (13—20, 23, 25, 28—30, 32, 34, 35) durch nota am Rande aufmerksam.

2) Dieser ersten Liste folgt, f. 126 vb oben beginnend, eine zweite mit den Irrtümern, die sich aus den Artikeln der ersten

[27]) Brief der Pariser Nominalisten an König Ludwig XI. (1474), hrsg. von Fr. Kardinal Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, S. 322ff. 324: Iussit etiam idem Papa (nämlich Johann XXII.) doctrinam huius Okam examinari per quendam Cardinalem (nämlich Jacob Fournier; vgl. Ehrle, ebd. S. 85). Qui, licet multa disputaverit contra eundem Okam, nihil tamen repererunt, quod ausi fuerint condemnare. Neque secuta est aliqua damnatio articulorum per eundem Cardinalem examinatorum.

[28]) Ich erinnere nur an die Prozesse gegen Johannes Polliaco (vgl. J. Koch, Rech. Théol. anc. méd. V [1933] S. 391—422), und Petrus Olivi (vgl. ebd. S. 302—315, sowie an die Verhandlungen im Laufe des Armutsstreites.

Liste ergeben: Hii sunt errores, qui sequi videntur ex articulis prescriptis contra veram et sanam doctrinam, sicud apparet in tractatu sequenti. Ad primum (in marg.) articulum sequitur, ut videtur, quod voluntas divina Verbi posset esse iniusta et peccatrix. Ad 2m (in marg.) Quod creatura intellectualis... 56 (in marg.) Quod resurrectio mortuorum est naturalis, non supernaturalis.

Die Anordnung der Artikel und der Zahlen und Zeichen am Rande ist die gleiche wie bei der ersten Liste. Die Zählung weist verschiedene Fehler auf. Hinter der Zensur zu art. 23 ist eine Zensur ohne Zahl eingefügt, die zum 22. Artikel der ersten Liste gehört. Dann folgt ad 28, muß heißen ad 24; es folgt ad 25, gehört zu 27; darauf zweimal ad 26, welche beide zu den Artikeln 28 und 29 der ersten Liste gehören. Dann fährt die Zählung richtig fort ad 30. Die Zensur zum 25. Artikel fehlt. Wahrscheinlich lautete das Urteil Lutterells ähnlich wie zu art. 23, woraus sich der Fehler des Abschreibers an dieser Stelle erklären würde. Das Urteil zu art. 35: Error Pelagii, hat der Schreiber bei der Numerierung übergangen. Daher sind die Zensuren von hier ab bis 40 um eins zu wenig gezählt. Ad 40 gehört zu ad 41 und 42. Von hier ab sind die Zensuren um zwei zu wenig gezählt bis ad 46, die zu art. 48 gehört. Die nächste Zensur, die keine Zahl erhalten hat, gehört zu art. 49. Dann folgt ad 50 bis ad 56 in richtiger Reihenfolge.

Übrigens steht ad 1, ad 2 usw. nur bis zur 7. Zensur. Von da ab hat der Schreiber nur noch einfache Zahlen an den Rand gesetzt. Neben der zweiten 26. Zensur (also ad 29) hat eine zweite Hand ein Kreuz gesetzt. Sonst befinden sich in dieser Liste keinerlei Zeichen oder Bemerkungen am Rande.

3) Bevor nun die Auseinandersetzung Lutterells mit den einzelnen Artikeln beginnt, lesen wir eine Überschrift und danach eine Einleitung aus der Feder Lutterells, beginnend mit einem Schriftzitat aus Malachias, die sich an die Adresse des Papstes richtet (f. 127 rb—va):

Exibita coram domino papa in consistorio contra doctrinam contentam in libro predicto, qui dicitur esse fratris Wilhelmi de Occam per magistrum Johannem Luterell Anglicum, sacre pagine professorem, ad ostendendum quod doctrina ipsa sit periculosa inter theologos tam in theologicis quam philosophicis, si ad theologica applicentur.

„Labia sacerdotis custodient scientiam et legem requirent ex

ore eius" ait dominus per Malachiam prophetam (Mal. 2,7). Ad summum ergo sacerdotem et vicarium Christi questiones legis Christiane novum et vetus testamentum contingentes merito deferuntur. Ideoque, pater sanctissime,... multe hereses inaudite primitus surrexerunt.

4) Hieran schließt sich endlich die eigentliche Abhandlung mit der ausführlichen Besprechung der einzelnen Artikel an: De primo articulo, in quo dicitur quod Christus potuit peccasse sicut modo potuit mori, si assumpsisset naturam humanam sine donis, et loquitur de talibus donis, cuiusmodi sunt gratia et caritas. Istud est male dictum... Igitur resurrectio nulla indiget potentia supernaturali, quia per naturam precise fieri poterit (f. 127 va bis 144 va, lin. 1—6.)

Am Anfang des 1. Artikels stehen am Rande: Argumentum contra primum articulum. Bis zum 9. Artikel stehen die Zahlen über der Seite, z. T. auch am seitlichen Rande. Vom 40. Artikel ab sind die Zahlen wieder an den Rand gesetzt. Am Beginn des Artikels sehen wir, aber auch nur bis zum 9. Artikel, das ɋ Zeichen. Die Einwendungen sind auf den ersten Seiten hier und da durch „contra" am Rande kenntlich gemacht. Eine zweite Hand hat im ersten Teil des Textes verschiedentlich zu bessern gesucht oder unverständliche Stellen am Rande oder in der Zeile gekennzeichnet.

5) Auf den letzten Artikel folgt ein Nachsatz, in dem Lutterell noch einmal den Papst anredet und um seine Aufmerksamkeit gegenüber den neuen Irrtümern bittet, die wie kleine Füchse den Weinberg der Heiligen Schrift verheeren. Endlich seien in dem genannten Buch (dem Sentenzenkommentar) noch andere philosophische und theologische Irrtümer enthalten, gegen die man sich schleunigst zur Wehr setzen müsse, damit sie nicht die ganze Lehre vergiften. Doch diese Fehler sind zum großen Teil durch die vorangegangene Abhandlung offenbar geworden. Außerdem können Heilmittel gegen diese Irrtümer leicht an den Universitäten und sonstigen Studien gefunden werden. Darum will sie Lutterell hier nicht behandeln.

f. 144 va: Hec sunt, pater sanctissime, pauca pertractata ... ideo illos articulos non pertracto ista vice.

6) Die Beschreibung der noch folgenden Stücke können wir hier mit dem Hinweis auf die Darlegungen von J. Koch[29]) übergehen.

[29]) J. Koch, Neue Aktenstücke... Rech. Théol. anc. méd. VII (1935) S. 355f.

Leider ist der Text der Handschrift sehr schlecht. Es ist nicht leicht, in den Fehlern etwa ein bestimmtes „System" zu finden. Manche Verschreibungen freilich kehren öfters wieder. So lesen wir stets fiturum statt futurum. Bestimmte Vokale werden gern verwechselt, so i und o, i und e, z. B. conformetur statt confirmetur, deficiat und difficiat. Öfter wiederkehrende Verschreibungen sind ferner: tunc-termini, rectus—rationis, virtus—veritas, predicatum—probatum, substantia—subiecta, movere—monere, specialis—spiritualis—supernaturalis. Gern werden die zumeist sehr abgekürzten Beiwörter, Konjunktionen, Pronomina, Negationen und dgl. verwechselt, z. B.: scilicet—secundum, sive—sine, aliter—aliquando—altero, sit—sic, quia—quod—quantum—quem —quam, quin—quoniam, non—omnino, tamen—et non (öfters!), tamen—unde, vel—non, nisi—et non, sic—sicud, nisi—non, secundarie—contrarie, tantum—tum—tamen, aut—aliquid, aliquid—ad. Manche dieser Verschreibungen sind aus der Ähnlichkeit der Schreibweise verständlich, wie z. B. aliquid—ad, tantum—tum—tamen, sive—sine, non—nisi u. ä. Andere kehren fast regelmäßig wieder, so vel—non, tamen—unde, tamen—et non. Verständlich ist auch die Verschreibung von manchen Zahlwörtern, so nonum statt quartum decimum: Der Abschreiber las IX statt /8 ! Ähnlich statt undecimum: quartum decimum. An Stelle von huiusmodi ist wiederholt huius zu lesen. Die Buchstaben c und t wechseln beständig. Wir schreiben überall t (z. B.: significantia, fortiora, presentia).

Zahlreiche Fehler finden wir in den Wortendungen, sei es, daß diese ungenügend ausgeschrieben werden (predica für predicabilia), sei es, daß sie falsch geschrieben bzw. abgekürzt sind wie in folgenden Beispielen: intellectiva—intelligentia, imaginativis—imaginationis, estimationem—estimativam, active—actuale, inconvenientia—inconvenienter, acceptare—accepere. Gern werden e und um, o und um als Endungen verwechselt: absolute—absolutum, asserendo—asserendum; ferner a und s in der Endung, wie acceptantis-acceptantia. Nicht zu entscheiden ist, ob der Schreiber an den betreffenden Stellen igitur oder ergo schreibt. Wir haben überall igitur gesetzt. Manchmal ergeben sich durch die Nachlässigkeit des Schreibers ganz eigenartige Verbildungen. So lesen wir einmal in duobus tanter statt indubitanter. An anderer Stelle steht redida neccessaria für redundantia. Aus Logicus macht der Abschreiber einmal Boycius (n. 245). Besonders

schwierig wird die Herstellung des Textes, wenn zwei Fehler zusammentreffen. So steht an der einen Stelle tamen increpabile, was eum increpare heißen muß (n. 103). An einer anderen Stelle setzt der Abschreiber Magistro, was wir korrigieren müssen in [mag] (neuer Satz): Ratio (n. 59). Für ideo dicunt (n. 155) ist non differunt zu lesen. Verhältnismäßig leicht ist die Ergänzung der Lücke in n. 79[30]), die mit einem Kreuz in der Zeile gekennzeichnet ist: quibus permissum est pati <famem, sitim, dolores> et mortem. Freilich ist diese Ergänzung nur sinngemäß. Eines aber wird an dieser Stelle recht deutlich, nämlich wie wenig sich der Abschreiber um den Sinn des Textes gekümmert hat, da er — falls unsere Ergänzung richtig ist — eine so selbstverständliche Satzwendung, die sich auch bei einer schlecht leserlichen Vorlage ohne Mühe aus dem Sinne ergeben mußte, nicht selbst findet, sondern einfach ausläßt.

b) Datierung der Schrift.

Die Abfassungszeit der Schrift können wir aus dem Text selbst sowie aus den Daten des Prozesses und seiner Vorgeschichte ziemlich genau bestimmen. Als terminus a quo käme der 18. Juli 1323 in Frage, da Thomas von Aquin von Lutterell als Heiliger bezeichnet wird.[31]) Als terminus ad quem kann man mit J. Koch den 26. August 1325 annehmen, an dem der Papst ein Schreiben an den englischen König richtet, um Lutterells weiteren Aufenthalt an der Kurie zu entschuldigen, da er seinen Prozeß gegen eine höchst gefährliche Irrlehre weiterführe.[32]) Da nun Lutterells Schrift am Anfang des Prozesses steht, muß ihre Abfassungszeit in die Jahre 1323/24 fallen.

c) Aufbau und Gliederung der Schrift und der einzelnen Artikel.

Eine Gliederung des Stoffes nach bestimmten inhaltlichen oder schematischen Gesichtspunkten, wie dies bei den Kommissionsgutachten der Fall ist,[33]) konnte ich in der Schrift Lutterells nicht feststellen. Auffallend ist nur, daß im zweiten Teil, besonders in den Artikeln 40 bis 50, vorwiegend philosophische Fragen behan-

[30]) Hs f. 133vb lin. 5.
[31]) Art. 13 n. 80; Art. 32 n. 202; Art. 35 n. 209.
[32]) J. Koch, Rech. Théol. anc. méd. VII (1935) S. 362.
[33]) Vgl. J. Koch, a. a. O. S. 365.

delt werden, die das Kommissionsgutachten bekanntlich ganz außer acht läßt. Es ist auch schwer mit der sonstigen Genauigkeit des Verfassers in Einklang zu bringen, daß er die Sätze Ockhams wahllos hintereinander behandelt.

Im Kommissionsgutachten sind die Artikel in zweifacher Hinsicht geordnet. Sämtliche 51 Artikel werden zunächst unterschieden in solche, die ein strengeres Urteil erhalten (1—29), und jene, die nur mit einer Einschränkung oder nach einer Unterscheidung oder nur als philosophisch falsch, zuweilen auch gar nicht verurteilt werden. Die ersten 29 Artikel sind wieder inhaltlich gegliedert: 1—9 Gnade, Sünde, Verdienst, 10 selige Gottschau, 11—18 irdische Gotteserkenntnis, 19—23 Altarssakrament, 24 Christologie. 25—28 göttliche Attribute und Relationen, 29 Ideen. Im Gutachten Lutterells kann ich einen Aufbau nach einer bestimmten Ordnung nicht finden. Man kann nicht behaupten, daß Lutterell die einzelnen Bücher des Sentenzenkommentars der Reihe nach durchgegangen ist. Die meisten seiner Artikel stammen aus dem ersten Buch. Dazwischen sind, teils gruppenweise (21—24, 32—34), teils vereinzelt, Artikel aus den anderen Büchern eingestreut. Viele Artikel des ersten Buches finden wir auch in den anderen drei Büchern. Ich lasse hier eine Aufteilung der Artikel auf die einzelnen Bücher folgen:

Prolog: 2, 4, 6, 26 (auch in I u. IV).

I. Buch: 5, 7, 8, 9, 10, 11, 13 (auch in III), 14 (auch in II, III u. IV), 16, 17, 18, 19 (auch in III u. IV), 20 (auch in IV), 24 (auch in II), 25, 27, 28, 29 (auch in III), 30, 35, 36 (auch in II), 37 (auch in III), 38 (auch in II), 41, 42, 43 (auch im Prol. u. in II), 44, 45, 46, 49, 50 (auch in II), 51, 52, 54, 55.

II. Buch: 15 (auch in I u. III), 23 (auch in IV), 40, 47 (auch in I).

III. Buch: 1, 31.

IV. Buch: 3, 12, 21, 22, 32, 33, 34, 39, 53, 56.[33a])

Lutterell geht auch nicht vor nach inneren Gesichtspunkten, wie die Kommission im ersten Teil ihres Gutachtens (Art. 1—29). Er beginnt mit einem christologischen Artikel, dann kommen Artikel über die natürliche und übernatürliche Erkenntnis. Hier werden die Fragen der Visio beata, der natürlichen Gotteserkennt-

[33a]) Art. 48 habe ich nicht gefunden.

nis, aber auch der Erkenntnis überhaupt und im Zusammenhang damit der Gültigkeit der Aussagen in Philosophie und Theologie behandelt. Dann kommen ein Artikel über die Ideenlehre (8), Artikel über die Attribute Gottes und die Trinität (9, 11), darauf ein Artikel naturphilosophischer Art, aus dem Lutterell Irrtümer in der Transsubstantiation, aber auch ganz allgemeiner Art (tempus ascensionis Christi nunc est), folgert. Dann folgt eine lange Reihe von Artikeln über die Gnadenlehre (13—20). In den folgenden 2 Artikeln wird wieder die Transsubstantiation behandelt. Im 23. Art. kehrt Lutterell zum Thema Gnade, Verdienst usw. zurück. Dann kommt wieder die Trinitätslehre daran: 24 u. 27, 28. Dazwischen finden sich 2 Artikel über die selige Gottschau. So wechselt das Thema durch die ganze Schrift.

Die einzelnen Artikel hingegen, zumal die größeren, sind sorgfältig gegliedert und streng logisch aufgebaut. Lutterell sagt ja schon in der Einleitung, er wolle nicht unbesonnen darauf los behaupten, sondern Gründe und Gegengründe genau abwägen. Auch der Gegner soll zu Wort kommen. An die Spitze der einzelnen Erörterungen stellt er einen Irrtum Ockhams. Darauf folgt die Beurteilung dieses Satzes mit kurzer Begründung. Dann fragt Lutterell meist: Was kann Ockham zu dieser Behauptung bewogen haben? Im Folgenden wird der Beweggrund Ockhams auf seine Stichhaltigkeit geprüft. Oft folgen dann noch weitere Beweise Ockhams und anderer, mit denen sich Lutterell auseinandersetzt. Zuweilen macht er sich auch selbst Einwände, um dem Gegner möglichst gerecht zu werden und andererseits seine eigenen Beweise auf jede Weise zu sichern und zu erhärten. Dabei stützt er sich nicht nur auf selbstgefundene Gründe, sondern zieht häufig die alten Meister der Philosophie und Theologie heran. Aristoteles wird 17mal genannt, oft zitiert Lutterell aus seinen Werken, ohne ihn zu nennen. Der Aristoteleserklärer Simplicius wird zweimal zitiert. Auch die arabischen Philosophen kennt und benutzt Lutterell, hauptsächlich den Kommentator (dreimal), je einmal Avicenna und Algazel. Von den Vätern begegnet uns Augustinus (sechsmal) und Boethius (viermal), von den mittelalterlichen Theologen Anselmus (zweimal) und endlich der hl. Thomas, den Lutterell dreimal mit dem Ausdruck höchster Verehrung nennt.[34]) Freilich atmet die ganze Schrift, wie wir bei

[34]) Vgl. oben S. 12.

der Behandlung der einzelnen Artikel sehen werden, thomistischen Geist. Secundum Albertum (n.* 41) muß heißen: sec. Avicennam.

d) Das Ziel der Schrift.

Der Aufbau der Artikel in seiner streng logischen Gliederung ist bedingt durch das Ziel der Schrift. Sie soll eine eingehende wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Ockhams Lehre darstellen. Nicht nur die theologischen Probleme werden erörtert, sondern auch die philosophischen bzw. logischen Vorfragen der Theologie werden untersucht. Auch geht Ockhams Beweisführung in theologischen Fragen immer wieder von seinen Grundanschauungen in Philosophie und besonders Logik aus. Lutterell folgt ihm in dieser Methode. Rein zahlenmäßig ergibt sich folgendes Bild:

Die Artikel lassen sich zunächst einteilen in solche, die einen philosophischen (20 Artikel) und in solche, die einen theologischen Satz an die Spitze stellen (36 Artikel). In der ersten Gruppe fallen drei Artikel auf, in denen Lutterells Kritik im rein Philosophischen bleibt (Art. 47, 50 und 54). Sieben weitere Artikel interessieren ihn vornehmlich in philosophischer Beziehung. Die Anwendung auf die Theologie wird nur flüchtig gestreift (Art. 2, 30, 36, 37, 44, 48, 49). Die übrigen 10 Artikel der ersten Gruppe beginnen mit einem philosophischen Satz aus Ockhams Sentenzenkommentar, der in der Philosophie als falsch und irrig, auf die Theologie angewandt als gefährlich, irrig oder durch ein anderes Urteil gekennzeichnet wird (6, 9, 12, 22, 40, 41, 42, 43, 45, 46). Die zweite Gruppe beginnt mit einem theologischen Satz, der im Text meist eingehend in philosophischer und theologischer Hinsicht erörtert wird (36 Artikel). Die Kritik will immer wieder zeigen, wie von der Philosophie bzw. Logik her die Glaubenslehre gefährdet wird. Hieraus erklärt sich die auffallend starke Heranziehung der Logik und ihrer Meister, Aristoteles und Averroes.

Demgegenüber beschränkt sich die Kommission in ihrem Gutachten möglichst auf die Theologie. Mitunter werden philosophische Fragen, soweit sie nicht Glaubens- und Sittenlehren berühren, ausdrücklich ausgeschlossen, wie in den Artikeln 30, 31, 47, 48 und 50 des zweiten Gutachtens. Bei Lutterell beginnt eine große Anzahl von Artikeln mit einem rein philosophischen Satz,

*) Diese und die folgenden „n." verweisen auf die Randnummern des Textbandes.

der dann freilich zu theologischen Fragen führt. Zuweilen finden wir das Urteil: Dies ist philosophisch falsch und theologisch gefährlich. (Art. 41/42, 43.) Falsche philosophische Sätze führen zu schweren Irrtümern auf theologischem Gebiete (Art. 9 und 12). Logische und erkenntnistheoretische Irrtümer gefährden nicht nur die gesunde Philosophie, sondern auch die Sätze der Heiligen Schrift und der Glaubenswissenschaft (Art. 4 n. 46; Art. 30, 44, 46 und 48).

Freilich ist die Anwendung der Logik in dieser an den Papst gerichteten Warnschrift etwas Ungewöhnliches. Lutterell gibt dies selbst zu. Aber er beruft sich auf das Vorbild der heiligen Lehrer und Väter, besonders auf Augustin und Anselm. Vielleicht treibt ihn auch ein anderer Beweggrund, nämlich der, dem Gegner auf dessen eigenem Kampfboden zu begegnen. Mißbrauch der Logik wirft Lutterell ihm wiederholt vor.[35]) Dieser Mißbrauch führt zunächst zu Fehlern auf philosophischem Gebiete. Hier kommen die Hauptprobleme der Logik und Erkenntnislehre, der Psychologie und Metaphysik zur Erörterung. An die Spitze unserer Untersuchung haben wir die Suppositions- und Signifikationstheorie gestellt, weil wir in ihr den Ausgangspunkt der meisten Sonderlehren Ockhams in Logik und Erkenntnislehre sehen. Zur Psychologie der Erkenntnis gehört die Abhandlung Lutterells über die ersten und zweiten Intentionen Ockhams. Die dritte Frage, die bisher meist als entscheidend für die Stellung Ockhams in der Geschichte der Logik angesehen wurde, ist die nach der Bedeutung der Allgemeinbegriffe. Das Ergebnis dieser Einzelbetrachtungen für die Erkenntnislehre wird in einem längeren Abschnitt über die Gültigkeit und den Inhalt der menschlichen Erkenntnis gezogen. Mit einem Paragraphen über die Bedeutung der Prädikamente schließt der erste Teil unserer Abhandlung, der somit die Hauptprobleme der Logik Ockhams behandelt.

In den folgenden Abschnitten kommen dann die theologischen Probleme an die Reihe. Ockham vertrat hier auch gewisse Sonderlehren, die sich nicht ohne weiteres aus seinem philosophischen bzw. logischen System ergeben. Hierher gehören seine Ansichten in der Christologie, in der Sakramentenlehre über die Wirkkraft der Sakramente, in der Gnadenlehre über die potentia Dei absoluta und ordinata, über die Prädestination, in der Eschatologie

[35]) So bereits in der Einleitung; sodann in Art. 4 n. 32 und 33. Ähnlich auch der letzte Satz des Artikels (n. 46).

über die Auferstehung der Toten. Die meisten theologischen Sonderlehren Ockhams freilich sind von seiner Philosophie, besonders von der Logik her bestimmt, wie Lutterell aufzeigt, worauf wir an gegebener Stelle aufmerksam machen werden. In der Frage der Gotteserkenntnis z. B. zeigt sich der zersetzende Einfluß der ockhamistischen Suppositionslehre. Das Geheimnis der Trinität leidet unter der Auffassung Ockhams von der realen und begrifflichen Unterscheidung und von der Kategorie der Relation, ähnlich die Lehre vom Verhältnis des Schöpfers zum Geschöpf. Ockhams Erörterungen über die Transsubstantiation ergeben sich aus seiner Kategorienlehre.

In diesem sachlichen Zusammenhang von Philosophie und Theologie erkennen wir den inneren Grund für den starken Einschlag der Philosophie in Lutterells Schrift. Der andere Grund lag in ihrem Ziel. Sie sollte ja nicht ein fertiges theologisches Urteil darstellen, wie es später die beiden Kommissionsgutachten sind, sondern eine Warn- und Anklageschrift, die den Papst über die Gefahr aufklären sollte, die dem Glauben von jenen Neuerungen her drohte. Aus dieser Tendenz erklärt sich auch die Qualität der Urteile, die Lutterell zu den einzelnen Sätzen Ockhams fällt und die wir im folgenden Abschnitt einer besonderen Betrachtung unterziehen.

e) Die Bedeutung der einzelnen Urteile.

Lutterell fügt den meisten Artikeln ganz bestimmte theologische Zensuren hinzu. Er sagt nicht nur: „Dies ist irrig", sondern kennzeichnet auch den Grad des theologischen Irrtums: „Dies ist gefährlich", „falsch", „schlecht gesagt" u. ä. Das erste Mal finden wir eine sorgfältige Abstimmung der Zensuren in dem Rotulus, einer Irrtumsliste, die im Jahre 1283 Pariser Franziskanermagister aus den Quästionen ihres Mitbruders Olivi herstellten.[36]) Diese Methode der theologischen Beurteilung war damals völlig neu und wurde erst dreißig Jahre später bei der Zensurierung der Irrtümer des Durandus durch die Kommission der Dominikaner erneut angewandt. So kann man wohl behaupten, daß diese Methode zu Lutterells Zeit noch nicht allzu lange und vielleicht auch noch nicht allgemein in Gebrauch war. Daraus mag sich auch die

[36]) Vgl. J. Koch, Die Verurteilung Olivis auf dem Konzil von Vienne und ihre Vorgeschichte. Scholastik V (1930) S. 506f.

Tatsache erklären, daß Lutterells Zensuren oft eines bestimmten Charakters entbehren, so daß sie ihren Wert im Laufe der Abhandlung wechseln.

„Male dictum" z. B. ist bei Art. 1 ein leichter Tadel, da dieser Irrtum nur aus einer irrigen Hypothese folgen würde. Das Kommissionsurteil beurteilt diesen Satz: „Male sonat" (Art. 36).[37]) Über die Gültigkeit der Schlußfolgerung allerdings bestünden unter den Lehrern verschiedene Meinungen. Art. 32 ist ebenfalls „male dictum", führt aber zur völligen Aushöhlung der Gnadenlehre. Die Kommission nennt diese Sätze in Art. 7 u. 8 ihres Gutachtens falsch und irrig und reiht sie in den ersten Teil der Liste ein, in dem sie strenger urteilt.[38]) Art. 34 ist „malum", zerstört aber, wie Lutterell hinzufügt und die Kommission in Art. 20 zeigt, die Transsubstantiationslehre. Zu Art. 35 sagt Lutterell: „Das ist schlecht gesagt, wie aus dem Vorhergesagten hervorgeht." Lutterell weist auf die Artikel über die Gnadenlehre zurück (Art. 14—20), in denen er Ockham wiederholt des pelagianischen Irrtums beschuldigt. Das gleiche Urteil, vielleicht in der Form noch schärfer, fällt die Kommission im 1. Artikel: „Erroneus et sapit heresim Pelagianam vel peius."

Auch die mit „erroneum" gekennzeichneten Irrtümer sind von verschiedener Tragweite. „Voller Irrtum" ist Artikel 11, der die Trinitätslehre gefährdet. Die Kommission bezeichnet ihn als falsch und irrig, schränkt aber ihr Urteil insofern ein, als sie zugibt, daß die Arten der Relationen unter den Theologen disputiert werden (Art. 37). „Sehr irrig" ist bei Lutterell Artikel 8, der die Ideen in Gott leugnet. Die Kommission beurteilt diesen Artikel nur als „falsch" (Art. 43). „Sehr irrig" nennt Lutterell auch Artikel 40, obwohl es sich hier nur um philosophische Skurrilitäten handelt, durch die irgendwelche Glaubenslehren nicht gefährdet werden. Die Kommission beschäftigt sich mit diesem Artikel gar nicht.

Mit Vorliebe bezeichnet Lutterell die Irrtümer Ockhams als „gefährlich", besonders wenn es sich um philosophische Irrtümer handelt, die für die Theologie gefährlich sind. Es steht meistens nicht allein, sondern zusammen mit anderen Attributen wie „falsch", „gegen die Wahrheit" u. ä. Art. 12 ist „gefährlich aus

---

[37]) Zu diesem und den folgenden Vergleichen wird das zweite Kommissionsgutachten herangezogen.

[38]) Siehe oben S. 13.

vielen Gründen", Art. 9 „gefährlich wegen der göttlichen Attribute". Dann werden aber auch rein theologische Sätze als „gefährlich" bezeichnet, die von der Kommission zum Teil als falsch, irrig, ja häretisch (L 15 — K_2 2 u. 3; L 17 u. 19 — K_2 1; L 27 — K_2 41), zum Teil auch milder (L 23 — K_2 35; L 26 — K_2 38)[38]) beurteilt werden. So wird also auch diese Zensur nicht einheitlich gebraucht. Bemerkenswert ist noch eine Korrektur von „periculosum" in „erroneum" in Art. 27 (n. 178).

Eine Reihe von Artikeln erhalten gar kein Urteil oder dieses erst im Laufe der Abhandlung (2, 10, 49, 53, 55). Oft handelt es sich um ausgeprägte Sonderlehren Ockhams, die von der Kommission als falsch, gefährlich, irrig oder gar häretisch bezeichnet werden. Die Kennzeichnung „falsch" erhalten Art. 4 und 51. Den 4. Artikel nimmt Lutterell sehr ernst, was man aus der spaltenlangen Behandlung dieses Artikels schließen kann. Art. 6 hält Lutterell für absurd, der Kommission erscheint er (in Art. 39) „lächerlich". „Unerträglich" sind für Lutterell Art. 45 und 47, rein philosophische Dinge, die von der Kommission nicht aufgegriffen werden. Am besten kommt Art. 21 fort, den Lutterell nicht weiter verfolgen will, weil er unbegründet sei. Die Kommission urteilt viel strenger: „unbesonnen und gefährlich" (Art. 19). So müßten wir wohl, wenn wir die Zensuren ihrem Wert nach ordnen, „irrig" an die Spitze der Reihe stellen; dies kommt ja auch am häufigsten vor. Wir erinnern uns aber dabei, daß auch diese Zensur nicht immer den gleichen Wert hat. Lutterell will eben nicht formelle Urteile fällen. Er will in seiner Abhandlung die Irrtümer Ockhams erst aufweisen, diesen nachgehen, sich mit ihnen auseinandersetzen. Daher sind in Lutterells Traktat die theologischen Werturteile nicht die Hauptsache, sondern die sich anschließenden, oft sehr langen Beweisführungen. Die Kommission hingegen bringt in ihrem zweiten Gutachten die beanstandeten Stellen aus Ockhams Sentenzenkommentar viel ausführlicher, die sich anschließenden Urteile sind knapp und bestimmt, meist ohne eingehende theologische Beweisführung.

Lutterell will zweitens den Papst warnen. Daher bedient er sich mit Vorliebe der Zensur „periculosum". Lutterell wendet sie gerade oft in solchen Artikeln an, in denen er Ockham scharf angreift und die auch meist im Gutachten der Kommission schärfer

[38]) L = Lutterells Traktat, K_2 = zweites Kommissionsgutachten.

beurteilt werden (L 9 — K_2 2; L 12 — K_2 21 u. 22; L 15 — K_2 2 u. 3; L 17 u. 19 — K_2 1; L 23 — K_2 5 u. 35; L 30 — K_2 13). „Periculosum" ist ein Warnruf: „Hier ist Gefahr!" Er entspricht ganz der Absicht, die Lutterell mit der Schrift verfolgte. Ein offen erwiesener Irrtum erscheint ihm zuweilen nicht weiteren Eingehens wert. „Man braucht es nicht weiter zu verfolgen." „Dumm und irrig ist, was er sagt" (Art. 21 n. 135). Die Kommission nimmt diese Angelegenheit viel ernster (K_2 19).

Ein Vergleich der Zensuren Lutterells mit denen des zweiten Kommissionsgutachtens führt endlich zu der Feststellung, daß Lutterells Urteile milder ausfallen als die Urteile der Kommission.

Sehr oft finden wir in L „male dictum", „malum", „pessime dictum (siebenmal), K_2 hat nur einmal „male sonat" (Art. 36). Etwa zehnmal urteilt L: „periculosum", K_2 nur in Verbindung mit „falsum", „ridiculosum", „erroneum" u. ä. Einfaches „falsum" finden wir je einmal (L 4 u. K_2 16). Am meisten gebraucht Lutterell „erroneum", „valde erroneum", „errore plenus" (über zwanzigmal), zuweilen auch im Sinne von „hereticum", so z. B. wenn er Ansichten Ockhams als „error Pelagii" bezeichnet. Die Kommission spricht dreimal von „erroneum" allein, etwa zehnmal in Verbindung mit anderen Sentenzen (falsum, periculosum, ridiculosum u. ä.). „Hereticum" gebraucht Lutterell nicht ein einziges Mal, nur das nicht ganz so scharfe „propinquus heresi" (sc. Pelagii — Art. 14). Dagegen machen die Magistri von dieser scharfen Sentenz des öfteren Gebrauch; so in Art. 1 „sapit heresim Pelagianam", „ex hoc dicto falso et heretico", „propositio est heretica et conclusio heretica" (L 16 — 19); in Art. 35: „et in isto sensu est hereticum" (L 23); in Art. 38: „hereticum reputamus" (L 26); in Art. 12: „hereticum reputamus" (L 28); in Art. 9: „falsum et hereticum" (L 53).

In einigen Artikeln trifft die Kommission genaue Unterscheidungen. So nennt sie die Behauptung, in Gott seien nicht 4 Relationen, falsch und irrig (K_2 37; L 11: „errore plenus"). Disputiert werde jedoch unter den Doktoren, welcher Art der Unterschied zwischen den einzelnen Relationen sei, ob er bei allen real sei oder nur bei den entgegengesetzten. Diese Unterscheidung mildert aber nicht das Urteil. Ebenso ist es in K_2 9. Lutterell behandelt diesen Gegenstand in Art. 53 und weist in der Antwort lediglich auf Art. 23 zurück, wo das Urteil steht: „Hoc est periculosum". Mit diesem Rückverweis ist das Urteil von L 53 ein-

geschränkt auf die Sünde des Gotteshasses. Die gleiche Einschränkung macht die Kommission (K_2 9), urteilt dann aber viel schärfer: „falsum et hereticum". Bemerkenswert ist schließlich ein Vergleich von L 3 und K_2 51. Lutterell nennt den Artikel: „contra veritatem et periculosum"; die Kommission begnügt sich damit, Ockhams Meinung zu referieren, ohne daran ein Urteil ihrerseits anzuknüpfen.

Bei diesen Vergleichen haben wir jene Artikel von K_2 nicht berücksichtigt, die in Lutterells Schrift nicht enthalten sind (d. i.: 4, 6, 15, 17, 18, 27, 29, 30, 31, 34, 40, 44, 45, 47, 48, 50). Sie ergeben etwa das gleiche Bild wie die in beiden Handschriften korrespondierenden Artikel. Noch öfter ist „hereticum" vertreten (Art. 6, 15, 17, 18, 27). In einigen Artikeln urteilt die Kommission sehr milde. So ist Art. 34 „falsch", wonach man über ein und denselben Satz die Erkenntnis des Glaubens und des evidenten Wissens haben könne, Glaubenserkenntnis bezüglich des Prinzips, Wissensevidenz bezüglich einer daraus abgeleiteten Folgerung. Die Kommission bemerkt dazu: Die Wirkung geht nicht über die Ursache, jedoch richtet sich der Fehler nicht gegen den Glauben und die guten Sitten. In den Artikeln 40 und 45 wird das Urteil durch sorgfältige Unterscheidungen vorsichtig abgegrenzt und eingeschränkt. Artikel 50 ist rein philosophischer Natur und „nach der Meinung der Magister" falsch.

Erstes Kapitel

Logik und Erkenntnislehre

Wenn man einmal das Ziel der logischen und erkenntnistheoretischen Ausführungen Lutterells in einem Merkwort zusammenfassen soll, so müßte dieses etwa lauten: Lutterell kämpft um die „Wirklichkeitstreue" unserer Erkenntnis. Er verteidigt die objektive Gültigkeit der Begriffe und die objektive Wahrheit der menschlichen Urteile gegen Ockham. Gefährdung oder Zerstörung einer wirklichkeitstreuen Erkenntnis, das ist ein Vorwurf, der sich öfters wiederholt.[1])

§ 1. Suppositions- und Signifikationslehre.

Ockhams Anschauungen in der Erkenntnislehre sind entscheidend bestimmt durch seinen Suppositions- und Signifikationsbegriff. Nicht als ob Supposition und Signifikation neue eigene Begriffe der ockhamistischen Logik wären. Petrus Hispanus[2]) schon handelt im Anschluß an die Logik der Alten über diese beiden Begriffe und arbeitet ihren Unterschied klar heraus. Unter der Signifikation versteht er die Bezeichnung eines bestimmten Begriffsinhaltes durch ein Wort, die Supposition bedeutet die Setzung eines begrifflich festgelegten Terminus für eine Sache. Der Begriff „Mensch" bezeichnet ein vernünftiges Lebewesen von bestimmter Art, bestimmtem Aussehen usw. Er supponiert für Sokrates, Plato u. a. Die Signifikation geht also der Supposition voraus. Aus dieser Unterscheidung folgt eine zweite: Die Signifikation ist eine Eigentümlichkeit des Wortes, während die Supposition eine Eigentümlichkeit des aus Wort und Signifikation zusammengesetzten Begriffsinhaltes ist. Die Signifikation stellt endlich die Beziehung eines Zeichens zu einem bezeichneten Objekt dar, die Supposition hingegen die Beziehung eines suppo-

[1]) Vgl. Text, Art. 4 n. 28; Art. 30 n. 188; Art. 36 n. 219; Art. 46 n. 255.

[2]) Petrus Hispanus, Summulae logicales. Tract. VII 1. Venetiis 1577, f. 208r — 209v.

nierenden Terminus zu einer Sache, für die er supponiert. Johannes Versor († 1485) bemerkt zu diesen Unterscheidungen des Petrus Hispanus: Obwohl also die Supposition etwas zur Signifikation hinzufügt und darum für einen kleineren Kreis von Gegenständen gilt als die Signifikation, so ist sie trotzdem nicht vom Wesen der letzteren, so daß sich Supposition und Signifikation zueinander wie Art und Gattung, Untergeordnetes und Übergeordnetes verhielten. Die Supposition bezeichnet vielmehr eine Eigentümlichkeit des Terminus auf Grund seiner Signifikation, ist jedoch weniger allgemein als diese und setzt sie voraus, wie das Weiße die Oberfläche an ihrem Träger voraussetzt. Denn die Signifikation finden wir im substantivischen und adjektivischen Begriff, die Supposition nur im substantivischen. Während also die Signifikation auf rein begriffliche Beziehungen geht, stellt die Supposition die Beziehung eines Begriffes zu einer realen Sache dar. Diese Beziehung zwischen Terminus und Sache hat Thomas[3]) durch Einführung von zwei neuen Begriffen herausgearbeitet. Er unterscheidet bei dem Namen eines Dinges die Qualität und die Substanz. Die Qualität des Namens bezeichnet das, wovon der Name beigelegt ist, die Substanz dagegen dasjenige, dem der Name gegeben wird. Man sagt also: Der Name bezeichnet die Form oder Qualität, er supponiert jedoch für das, dem er beigelegt wird. Bei Ockham jedoch wird die Form oder Qualität dessen, dem der Name beigelegt wird, gar nicht erreicht. Ockham beruft sich auf ein Wort des Boethius, wonach ein Satz entweder im Verstande, oder im gesprochenen Worte oder im geschriebenen Worte sein kann. Da nun Subjekt, Prädikat und Kopula die Teile des Satzes sind, müssen sie dieselbe Wirklichkeit haben wie der Satz, also entweder Begriffe oder gesprochene oder geschriebene Worte sein. In solchen Sätzen wie z. B.: der Mensch ist ein Lebewesen, sind also Subjekt und Prädikat nichts weiter als Begriffe, die für die wirklichen Dinge stehen und supponieren, welche in Wirklichkeit nicht erfaßt werden. Im Vergleich mit Thomas können wir sagen: Ockham löscht den Begriff der Signi-

[3]) III Sent. d. 6 q. 1 a. 3: In quolibet nomine est duo considerare, scilicet id, a quo imponitur nomen, quod dicitur qualitas nominis, et cui imponitur, quod dicitur substantia nominis. Et nomen proprie loquendo dicitur significare formam sive qualitatem, a qua imponitur nomen, dicitur vero supponere pro eo, cui imponitur (Ed. Moos, S. 232). Vgl. De pot. 9, 4.

fikation aus zugunsten der Alleinherrschaft der Supposition. Wenn also Bruckmüller[4]) mit Berufung auf Prantl[5]) den Schlüssel zur Logik und Erkenntnislehre Ockhams in seiner Suppositionstheorie sehen will, so geben wir ihm nur zum Teil recht, indem wir sagen: in der ockhamistischen Prägung der Supposition, die den nominalistischen Geist des Engländers verrät.

Diese Beschränkung der menschlichen Erkenntnis auf das rein Begriffliche führt zu einem anderen Irrtum: Gattung und Artbegriff sind innerlich voneinander verschieden, weil ein Begriff innerlich verschieden ist von dem anderen (n. 32). Dem Irrtum liegt, sagt Lutterell, eine falsche Auffassung der ersten und zweiten Intentionen und ihres Verhältnisses zur Sachwelt und zueinander zugrunde. Der Terminus „intentio" wird unseres Wissens zuerst in der lateinischen Übersetzung der Logik Avicennas im Sinne von Begriff gebraucht. Er besagt einen auf einen Gegenstand bezogenen Akt des Verstandes und dessen Inhalt. Das intentionale Sein ist also ein Sein im erkennenden Verstand. So sagt der hl. Thomas, daß die Intentionen nicht in den Dingen, sondern in der Seele sind. Allerdings entspricht ihnen ein wirkliches Sein in den Dingen, nämlich die Natur, der der Verstand diese Intentionen zuerteilt.[6]) Nun kann die formale und objektive Intention in den beiden verschiedenen Arten auftreten, nämlich als erste und als zweite Intention. Die objektive erste Intention ist jene, die die Sache selbst darstellt, wie z. B. der Begriff des Menschen, insofern er einen einzelnen Menschen darstellt. Die objektive zweite Intention stellt denselben Gegenstand in einer bestimmten Weise dar, nämlich wie er vom Verstande erfaßt wird, z. B. den Begriff des Menschen als ein Allgemeines,

[4]) F. Bruckmüller, Die Gotteslehre Wilhelms von Ockham. Diss. München 1911, S. 20 und 22.

[5]) C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, Bd. 3. Leipzig 1867, S. 343f. Über den Irrtum Prantls in der Ableitung der ockhamistischen Supposition aus der byzantinischen Logik, besonders von Michael Psellos. vgl. B. Geyer, Peter Abaelards Philos. Schriften, BGPhMA XXI (1919) S. 631.

[6]) I Sent. d. 33 q. 1 a. 1 ad 3: Intentiones ipsae non sunt in rebus, sed in anima tantum. Sed habent aliquid in re respondens, scilicet naturam, cui intellectus huiusmodi intentiones attribuit; sicut intentio generis non est in asino, sed natura animalis, cui per intellectum haec intentio attribuitur (Ed. Moos S. 767).

d. h. als eine bestimmte Art Lebewesen. In entsprechender Weise ist die formale erste Intention der Akt des Verstandes, der sich auf die Dinge als solche richtet. Die Namen dieser ersten Intentionen bezeichnen also wirkliche Dinge der Außenwelt, wie z. B. „Mensch", „Tier", „Stein". Die Namen der formalen zweiten Intention bezeichnen nun nicht unmittelbar ein Ding der Außenwelt, sondern dasjenige, was diesem Ding von unserem Verstande her zuerteilt wird, so z. B. wenn „Eisen" eine Art, „Metall" eine Gattung und „hart" ein Akzidens genannt wird.

Lutterells Ausführungen (n. 32) haben nun das Ziel, den sachlichen Zusammenhang zwischen den zweiten Intentionen und den wirklichen Dingen der Außenwelt gegen Ockham zu wahren. Stellt man sich nämlich auf Ockhams Standpunkt, so kommt man zu einem Widerspruch, insofern die ersten Intentionen tatsächliche Ähnlichkeiten mit den wirklichen Dingen sind, die zweiten Intentionen jedoch, die durch den vergleichenden Verstand als Ordnungen oder Ordnungsmöglichkeiten der ersten Intentionen gewonnen werden, reine Begriffe ohne Beziehung zur Wirklichkeit sein sollen. Dagegen steht das Wort des Boethius,[7]) daß die von allen Einzeldingen einer Art durch den Verstand gewonnene Ähnlichkeit wirklich die Art ist. Als zweiter Zeuge wird Avicenna[8]) angerufen, der in seiner Logik die zweiten Intentionen wie „Prädikatsein", „Subjektsein", „Gattung"-, „Artsein" als Akzidenzien des Dinges bezeichnet, freilich nicht, insofern es in der Außenwelt existiert, sondern insofern es, vom Verstande erfaßt, im menschlichen Geiste ist. Denn in der Außenwelt gibt es nicht Prädikat, Gattung und Art. Wie nun die wirklichen Akzidenzien wirkliche Dinge bezeichnen, von denen sie ausgesagt werden, so benennen auch die zweiten Intentionen, die als Akzidenzien der vom Verstand erfaßten Sache aufzufassen sind, allein eben die vom Verstand erfaßte Sache und nicht ein rein Begriffliches oder eine Intention.

Lutterell beschäftigt sich anläßlich eines der zahlreichen Einwände im 4. Artikel eingehend mit dem Begriff der Supposition. Er besagt nach Ockham, daß in dem Satze „homo est animal" nur ein Begriff von einem anderen ausgesagt wird, weil „Ausgesagtwerden" ein intentionales Prädikat ist und als solches nicht für eine Sache, sondern für eine Intention steht (n. 45).

---

[7]) In Porphyrium Commentariorum lib. I. PL 64, 85.

[8]) Vgl. Opera. Venetiis 1508, f. 2rb.

Lutterell gibt zunächst zu, daß bei einer Aussage über eine Intention der Begriff für die Intention supponiert, jedoch nur dann, wenn das Prädikat eine zweite Intention bezeichnet auf eine Weise, die nur etwa das rein Begriffliche zum Gegenstand hat (n. 46). Dies trifft jedoch nicht zu, wenn das Prädikat die zweite Intention auf eine Weise bezeichnet, die geeignet ist, die Sache der ersten Intention mitzubezeichnen. Lutterell bringt ein Beispiel. Das Subjekt kann für die begrifflichen Intentionen supponieren, wenn ich sage: „'Der Mensch ist ein Lebewesen', ist ein Satz". Ebenso supponiert das Subjekt pro voce, wenn ein rein vokaler Begriff ausgesagt werden soll, wie in dem Satze: „homo ist ein zweisilbiges Wort". Wenn jedoch das intentionale Prädikat ausgesagt wird, so daß eine im Verstande erfaßte Sache bezeichnet wird, dann supponiert das Subjekt für eine Intention, insofern diese eine Sache bezeichnet. Freilich stellt sich die Sache dem erfassenden Geiste in einer bestimmten begrifflichen Fassung dar. Da die Intention eine bestimmte Art bezeichnet, in der der erfassende Verstand gegenüber dem erfaßten Objekt tätig ist, kann jene sich mit dieser ändern; von einer „getätigten Sache" sage ich: Das ist meine Tat, von einer „erkannten Sache": Dies ist meine Erkenntnis. Und so bezeichnen wir die Sache nach dem von uns gesetzten Akt. In dieser Definition nämlich benennen wir die Sache nach dem Akte, der sie zu seinem Gegenstande macht. So kann auch in unserem Satze „Homo est animal" das Subjekt betrachtet werden in seiner Hinordnung zum erfassenden Verstand und so „Intentio" genannt werden. Es kann erfaßt werden als absolute Sache und Natur (absolute gleich losgelöst von den Supposita), als „Allgemeines" und schließlich als reales Sein in den Supposita. So bezeichnen wir ein und dasselbe Ding mit dem Namen „homo", das sich dem Verstande auf diese drei Arten darstellt. Es hat also dieser Begriff „homo" drei Möglichkeiten der Supposition für die Intention bezüglich des Prädikates. Aber auch die Intentio hat eine einfache Supposition, wenn sie für die (allgemeine) Natur oder für die darunter enthaltenen Supposita steht. Wenn also „homo" für eine Intention steht, dann supponiert es nicht immer für ein rein subjektives Akzidens in der Seele, wie Ockhams drittes Argument fälschlich behauptet. Lutterell unterscheidet sorgfältig die verschiedenen Aussagearten und Suppositionsweisen.

Das gleiche Vorgehen finden wir im letzten Abschnitt des

36. Artikels. Dort lesen wir, daß ein Subjekt in zweifacher Weise für das Suppositum supponieren kann (n. 226 f.). Im ersten Fall nehme ich den Begriff Subjekt im Sinne der ersten Intention, wie man z. B. in dem Satz: „Weiß bezeichnet eine Substanz und ihre Qualität", „Weiß" im Sinne der ersten, d. h. konkreten Qualität nimmt; und so supponiert nur das Subjekt in einem Satz. Im zweiten Fall kann man Subjekt im Sinne einer Sache nehmen, die ihrer Natur nach Suppositum ist, wie sie z. B. durch den Begriff „Mensch" bezeichnet wird. Denn dem Menschen als solchem kommt es zu, Subjekt zu sein. Und so verstanden supponiert „Mensch" für die Supposita. Wo also ein Begriffswort etwas benennt oder für etwas steht, da muß man auch wirklich sagen können: „Das ist dieses." Der Begriff des Menschen aber kann dem Sokrates oder einem anderen Einzelnen nicht so zu eigen sein, daß Sokrates jener Begriff des Menschen und dies fictum ist. Also können nicht jener Begriff des Menschen und dies fictum (d. h. der Begriff Mensch als „fictum mentis") für Sokrates supponieren.

Diese langen Auseinandersetzungen zeigen, daß Lutterell mit dem Begriff der Supposition durchaus umzugehen weiß. Er gibt nur genau acht auf die einzelnen modi supponendi et significandi. Der Begriff der Supposition ist ihm wie seinem großen Meister Thomas ein durchaus geläufiger Terminus. Bei Ockham aber erhält die Supposition einen neuartigen Sinn, indem sie, in den Dienst seiner nominalistischen Logik gestellt, nicht mehr den Begriff, das Erkenntnisbild, den wissenschaftlichen Satz mit den wirklichen Dingen, von denen diese intellektiven Gebilde durch den erfaßten Verstand gewonnen werden, verbindet, sondern von ihnen trennt. Lutterells Ausführungen sagen: Die Begriffe stehen oder supponieren für die Dinge und vermitteln uns somit die Erkenntnis der Dinge; denn sie sind von den Dingen gewonnen. Ockham sagt dagegen: Die Begriffe stehen für die Dinge der Außenwelt, welche für unseren Verstand unzugänglich sind. Unsere Erkenntnis hat es nur mit Begriffen zu tun, die in keiner Weise aus der extramentalen Welt gewonnen werden, sondern rein mentale Gebilde sind.

Ockham will zwar den Zusammenhang zwischen Begriffswelt und Außenwelt wahren durch die Annahme der unmittelbaren

Kausalität der Erkenntnisobjekte gegenüber unserer Erkenntnis.[9]) Darauf kann man nur antworten: Entweder wird der Begriff durch die unmittelbare Gegenwart des Erkenntnisgegenstandes ins Leben gerufen. Dann aber hat er mindestens ein sachliches Fundament in der Außenwelt und kann nicht mehr als ein reines Gedankengebilde bezeichnet werden. Oder man tut dies letzte. Dann darf man jedoch nicht mehr von einer unmittelbaren Kausalität zwischen Erkenntnisgegenstand und Erkenntnis sprechen.

Wie Ockhams Suppositionstheorie auch seine Universalienlehre beeinflußt hat, sei hier kurz mit einem Hinweis auf Artikel 30 angedeutet.[10]) Ockham behauptet: Obgleich „Mensch", „Lebewesen" nicht Substanzen sind, so supponieren sie doch und stehen für die Substanzen (n. 225). In dem Satze: „Der Mensch ist ein Lebewesen" supponiert das Subjekt für die Supposita, die wahre Substanzen sind. Das Subjekt hinwieder ist ein Begriff im Satze, also supponiert ein Begriffliches für die Supposita, die wahre Substanzen sind. In dem Beispielsatze bezeichnen also homo und animal immer eine rein begriffliche Intention, die für das wirkliche Ding supponiert. Letzteres hingegen wird nie erfaßt.

Wie Ockhams Suppositionstheorie die philosophischen Begriffe von den durch sie erfaßten Inhalten trennt, so führen uns nach seiner Lehre auch die religiösen Begriffe und Sätze nicht an die religiösen Wahrheiten heran. Unsere Glaubenserkenntnis erfaßt nur jene religiösen Begriffe und Sätze, die für die ewigen Dinge und Wahrheiten stehen. Letztere sind aber auch dem Theologen in diesem Leben schlechthin unzugänglich (Art. 30). Die Lehre Ockhams über die Gotteserkenntnis, über die göttlichen Attribute, ja auch über die innertrinitarischen Beziehungen ist immer wieder beeinflußt durch seinen Suppositionsbegriff (Art. 28). Wenn Ockham behauptet, daß in diesem Leben mit der natürlichen Erkenntniskraft die Dreifaltigkeit ebenso erkannt werden könne wie das göttliche Wesen, so sieht Lutterell die Ursache hierfür in der unterschiedslosen Anwendung der Supposition (n 182). Wenn auch Trinität und Essenz der Sache nach in Gott gleich sind, so bezieht sich diese Gleichheit doch nicht auf jede Art und Weise ihrer Bezeichnung und Supposition. Vielleicht auch — sagt Lutterell am Ende des Artikels — bewegt Ockham ein anderes

[9]) Vgl. dazu u. S. 36f., 46 und 48ff.

[10]) Die Frage wird weiter unten (S. 33ff.) eingehend behandelt.

irriges Prinzip, jenes nämlich, daß in diesem Leben weder die Essenz noch die Trinität erkannt werden kann, sondern nur ihre Begriffe (n. 183).

Auf diese Zusammenhänge zwischen der Theologie Ockhams und seinen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen weist Lutterell im Laufe seiner Schrift immer wieder hin.

§ 2. Universalienfrage.

Der große Streitpunkt, um den der Kampf zur Zeit Lutterells ging, ist die Universalienfrage. Sie steht auch in unserer Schrift im Vordergrund. An ihr scheiden sich die großen Schulhäupter des Mittelalters, ein Thomas und Skotus, und ihre kleineren Schüler und Kritiker, ein Durandus und Harclay, besonders aber Ockham.

Lutterells Abhandlung gibt in Art. 36 die Universalienlehre Ockhams am klarsten wieder. Die zweiten Substanzen, so lesen wir, sind nicht wahre Dinge, sondern nur mentale Gebilde, die sich die Seele herstellt. Sie haben darum kein wirkliches Sein, sondern nur eine vorstellungsweise Existenz (n. 218).

Lutterell antwortet zunächst: Wenn Begriffe wie „Mensch", „Erde" nichts anderes sind als reine Gedankengebilde, so ist es falsch zu sagen: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde". Diese und ähnliche Aussagen würden ja nie reale Sachverhalte treffen, während doch die Schöpfung ein realer Sachverhalt ist (n. 219).

Was bewegt denn aber Ockham zu dieser Behauptung? Nichts anderes als das Axiom: Das Allgemeine gehört in die Welt der Begriffe. In der realen Außenwelt gibt es nur Einzeldinge (n. 220).[11])

Dagegen wendet sich Lutterell (n. 221). „Mensch" bezeichnet eine wahre Sache und eine wahre Natur, weil dieselbe Natur, die singulär ist, auch allgemein ist. In unserem Satze: „Der Mensch ist ein Lebewesen" supponiert nun der Allgemeinbegriff in einfacher Supposition und besitzt eine einfache Relation zum wirklichen Ding, weil die gleiche Natur es ist, die im Einzelding einzeln, im einzelnen Verstand aber auf Grund einer Abstraktion allgemein ist. Die Allgemeinbegriffe werden nämlich nicht so genannt, weil sie so sind, sondern weil sie so vom Verstand erfaßt

[11]) Vgl. Art. 5 n. 49.

werden. Also bezeichnet der Allgemeinbegriff zuerst eine wahre Substanz. Sonst könnte Aristoteles in den Kategorien nicht sagen: Die erste Substanz ist am meisten Substanz.[12])

Die gleichen Widersprüche ergeben sich bei der Annahme, daß der Begriff „Mensch" den Begriff als solchen zum Gegenstand der Bezeichnung habe, während dieser doch nur Mittel zur Bezeichnung einer wahren Sache sei (n. 222).

Der Einwand, Aristoteles lehre in den Kategorien, daß die zweiten Substanzen die ersten Substanzen bezeichnen, also nur deren Zeichen, also nur Begriffe oder Namen oder Laute sind (n. 223), begegnet Lutterell mit dem Hinweis, daß eben die Namen „homo" und „animal" nach Aristoteles nicht zweite Substanzen, sondern wirkliche Dinge bezeichnen (n. 224).

Der Schluß des Artikels ist uns bereits im Abschnitt über die Supposition begegnet.[13])

Die Erwiderung Lutterells stützt sich auf die Lehre von der objektiven Gültigkeit des Allgemeinbegriffs. Soviel ist klar: Lutterell sieht in Ockhams Ansicht, der Allgemeinbegriff sei ein von der Außenwelt und ihrem realen Sein losgelöstes Gedankengebilde, eine Gefahr für jegliche reale Aussage. Darum versucht er, die reale Gültigkeit des Allgemeinen zu sichern. Hier entsteht die Frage: Kann aus der Antwort Lutterells, die wir eben wiedergaben, ein Schluß gezogen werden auf seine eigene Einstellung in der Universalienfrage? Ferner, zu welcher Richtung innerhalb des Realismus gehört er?

Da Lutterells Schrift im Unterschied zu den 51 Artikeln der Theologenkommission[14]) nicht nur ein kurzes Gutachten, sondern nach seiner eigenen Aussage eine eingehendere Auseinandersetzung mit Ockham sein will,[15]) dürfen wir damit rechnen, im Laufe der Beweisführung auch Lutterells eigene Anschauungen zu finden. Freilich wird man dabei nicht außer Acht lassen dürfen, daß diese Schrift in erster Linie nicht die positive Darlegung der einzelnen Lehren, z. B. in Art. 36 der Universalienlehre, sondern die Widerlegung des Gegners zum Ziele hat. Es ist denkbar, daß dieser Wunsch den Magister an dieser oder jener Stelle seiner

[12]) Cat. c. 5 (2 a 11—19).
[13]) Siehe oben S. 28.
[14]) Vgl. oben S. 7.
[15]) Vgl. Text n. 1 (Anrede an den Papst).

Abhandlung zu Äußerungen geführt hat, die ihn in die Gefahr bringen, in das dem bekämpften Irrtum entgegengesetzte Extrem zu fallen.

Die angedeuteten Schwierigkeiten zeigen sich bei der Beantwortung der zweiten Frage. Lutterell betont in Art. 36 (n. 221) die Universalität der Natur. Die Einheit der allgemeinen Natur ist nach der thomistischen Lehre nur eine negative. In der Welt der Außendinge ist die Natur Mensch z. B. in keiner Weise allgemein, sondern nur einzeln. Sie wird aber von der Welt der Außendinge wirklich gewonnen, ist also kein rein subjektives Gedankengebilde. Das ist in Kürze der aristotelisch-thomistische Begriff vom „universale cum fundamento in re".

Anders sieht Skotus die objektive Bedeutung des Allgemeinen.[16]) Das Allgemeine hat für ihn ein wahres Sein praeter operationem intellectus und ist deshalb in re.[17]) „Nur weil es in der physischen Ordnung etwas Gemeinsames gibt, kann der Verstand etwas Univokes abstrahieren, wie der Schlußbeweis bei Skotus dartut".[18]) Kraus sieht, in Auseinandersetzung mit der Skotusbeurteilung durch P. Minges, die besondere Eigenart des skotistischen Allgemeinbegriffes in der Fassung der Realität des Allgemeinen.[19]) „Sehr entschieden weist Skotus die Meinung zurück, Kommunität und Singularität verhalten sich wie esse in intellectu und esse verum extra animam; denn die Kommunität komme ebenso wie die Singularität der Natur außerhalb des Intellektes zu, also in der physischen Existenzordnung.[20])

In Art. 36 finden wir nun, daß Lutterell in heftigem Wider-

[16]) Vgl. zu diesem Abschnitt J. Kraus, Die Universalienlehre des Oxforder Kanzlers Heinrich von Harclay in ihrer Mittelstellung zwischen skotistischem Realismus und ockhamistischem Nominalismus. Divus Thomas, 3. Serie X (1932) S. 36—58; 475—508.

[17]) Skotus, Opus Oxon. II d. 3 q. 2, f. 24vb 9—6 v. u.: Ad confirmationem opinionis patet, quia non ita se habet communitas et singularitas ad naturam sicut esse in intellectu et esse verum extra animam, quia communitas convenit naturae extra intellectum, et similiter singularitas. Ebd. 16—23: Ex hoc apparet improbatio illius dicti quod intellectus agens facit universalitatem in rebus per hoc quod denudat ipsum quod quid est in phantasmate existens. Nam ubicumque est, antequam in intellectu possibili habeat esse obiective, sive in re, sive in phantasmate ... semper sit talis natura ex se, cui non repugnet esse in alio.

[18]) Kraus, a. a. O. S. 478.

[19]) Ebd. S. 497.

[20]) Ebd. S. 495.

spruch gegen Ockham die Realität des Allgemeinen verteidigt. Der Begriff „homo" bezeichnet eine wahre Sache und eine wahre Natur, und diese wahre Sache und Natur ist allgemein; denn es ist dieselbe, die einzeln und allgemein ist.[21]) Diese Formulierungen (n. 221) erinnern zweifellos stark an die Auffassung des Duns Skotus vom Allgemeinen. Im selben Abschnitt aber folgen alsbald Wendungen, die durchaus thomistisches Gepräge tragen. Die Natur, so heißt es, ist in dem Einzelding nur individuell und gewinnt ihre Allgemeinheit erst auf dem Wege der Abstraktion. Denn die Allgemeinbegriffe tragen diesen Namen nicht, weil sie in der extramentalen Welt so selbständig existieren, sondern weil ihre Allgemeinheit vom Verstande erkannt wird. Die scharfen Ausdrücke von der realen Natur des Allgemeinen dienen wohl nur der Zurückweisung der nominalistischen Entleerung des Allgemeinen, ohne daß damit einem exzessiven Realismus das Wort gesprochen werden soll.

Vom gleichen Streben ist Lutterells Antwort auf den 37. Artikel beherrscht. Ockham behauptet dort, daß der Allgemeinbegriff alle unter ihn fallenden Einzeldinge bezeichnet. In dem Satz: „Der Mensch ist ein Lebewesen" steht „Mensch" für alle Menschen und „Lebewesen" für alles Lebendige.[22]) Die Begründung Ockhams geht wieder aus von dem Grundsatz: Kein Allgemeines ist eine Sache. Nun bezeichnet der Begriff „Mensch" eine reale Sache oder reale Dinge. Also bezeichnet „Mensch" alle darunter zusammengefaßten Einzelsupposita der species Mensch.[23])

Ockham widerspricht sich selbst, antwortet Lutterell (n. 231), wenn er nun plötzlich sagt: Der Allgemeinbegriff bezeichnet eine wahre Sache. Denn im vorhergehenden Artikel verteidigt er ja genau das Gegenteil. Aber diesen Widerspruch mag wohl auch Lutterell nur als einen scheinbaren angesehen haben. Denn er stimmt dem Gegner nur dem Wortlaut nach zu: Gewiß, „Mensch" bezeichnet eine wahre Sache und Natur, nicht ein erdichtetes Gedankengebilde, aber auch nicht eine wahre Sache, insofern sie das Einzelding ist. Auch hier ist die Formulierung des Allgemeinen als wahre Sache und Natur als bewußte Schärfe gegen das „fictum" Ockhams zu erklären.

[21]) Vgl. o. S. 29f.

[22]) I Sent. d. 25 q. 1 I; vgl. III Sent. q. 9 G.

[23]) I Sent. d. 25 q. 1 L.

P. Minges macht in der Verteidigung des Duns Skotus einen ähnlichen Grund geltend.[24]) Bei Lutterell kann man dies mit noch größerem Recht tun, da er bereits in dem Kampfe: „hie Realismus — hie Nominalismus" steht, während sich zu Skotus Zeiten noch die verschiedenen Richtungen innerhalb des Realismus gegenüberstanden.[25]). Lutterell nennt außerdem den hl. Thomas dreimal mit Ausdrücken höchster Verehrung.[26]) Allerdings handelt es sich an diesen drei Stellen nicht um logische Probleme, sondern ausschließlich um Fragen der Gnadenlehre.

Endlich führt Lutterell auch einen theologischen Grund gegen Art. 37 an (n. 230). Wäre Ockhams Auffassung richtig, so wäre Christus nur Mensch, indem er jeder Mensch wäre, er wäre Person, indem er Vater, Sohn und Heiliger Geist wäre, ein Irrtum, der sich aus dem anderen Fehler ergibt, die Begriffe Mensch, Person usw. in univoker Weise auf das Allgemeine und das Einzelne anzuwenden. Jedoch verfolgt wohl Lutterell hier weniger das Ziel, die theologische Gefährlichkeit der Philosophie Ockhams zu zeigen, als vielmehr seine Ansicht an einem theologischen Beispiel ad absurdum zu führen.

Art. 46 dient Lutterell dazu, die Folgen der nominalistischen Auffassung des Allgemeinen zu zeigen. Er stellt an die Spitze die Ansicht Ockhams, eine allgemeine Fähigkeit der Menschennatur, wie z. B. das Lachen, wird eher von demjenigen Subjekt ausgesagt, das diese Fähigkeit nicht besitzt, als von einem Subjekt, das sie besitzt, weil sie eher vom Allgemeinen als vom Einzelding ausgesagt wird, das Allgemeine aber als substantia secunda nur ein Begriff, ein Gedankengebilde ist, dem keine Prädikate zugelegt werden können, die ein reales Sein in der Außenwelt bezeichnen.

Lutterell bemerkt dazu (n. 255): Dieser Artikel zerstört jeden theologischen und philosophischen Satz, in dem ein reales Sein von einem allgemeinen Subjekt ausgesagt wird, wie z. B. „Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt" (Is. 9, 6). Und noch einmal besteht Lutterell auf der realen Aussagbarkeit der Allgemeinbegriffe von den Einzeldingen (n. 257). Hier zeigt Lutterell,

---

[24]) P. Minges, Der angebliche exzessive Realismus des Duns Skotus. BGPhMA VII 1 (1909) S. 39; vgl. Kraus, a. a. O. S. 495.

[25]) Vgl. Kraus a. a. O. S. 477.

[26]) Text n. 80, 202, 209.

was später bei Artikel 30 noch deutlicher hervortritt, wie Ockhams Universalienlehre schließlich jegliche Wissenschaft in Philosophie und Theologie in reine Begriffsbeziehungen auflöst und von der Welt der realen Dinge abschließt. Die letzte Erklärung für Ockhams Universalienlehre gewinnen wir wohl erst von seiner Suppositionstheorie aus. Danach ist das Allgemeine eine „vox", die für eine bestimmte Zahl von Einzeldingen steht. Aus dieser Auffassung erklärt sich Art. 45, der Begriff der Art könne ebenso einfach sein wie der Begriff der Gattung.

Lutterell sieht hier den Grund für diesen Artikel auch in einer Nichtbeachtung sprachlogischer Grundsätze. Die Art ist als Qualität eine in sich einfache Sache. Also kann man von ihr nur einen einfachen Begriff haben (n. 252). Der Fehler in dieser Auffassung sei bereits oben erwiesen. Vielleicht will Lutterell auf seine langen Ausführungen über die Bezeichnungs- und Suppositionsweisen in Art. 4 hinweisen,[27]) an die jedenfalls der folgende Satz stark erinnert: eine Qualität, die in sich einfach ist, enthält im Hinblick auf den erkennenden Verstand Gattungs- und Unterschiedsmerkmale. Wenn also auch keine Zusammensetzung in der Sache besteht, so ist sie doch hinsichtlich der Betrachtungsweise vorhanden. Daher kann eine Art sehr wohl solch einen Begriff besitzen, der Gattung und Unterschied implicite in sich enthält, was beides die Definition explicite zum Ausdruck bringt.

Ich möchte freilich, wie bereits bemerkt, den eigentlichen Grund für diesen Artikel in Ockhams Suppositionsbegriff sehen. Wie ein gesprochenes Wort, das einer bestimmten Zahl und Art von Einzeldingen gemeinsam ist, ebenso einfach sein kann wie ein anderes Wort, das dieselben Dinge und außerdem noch viele andere bezeichnet, so kann es sich auch mit dem Begriff der Gattung und Art verhalten.[28]) Ockham sagt ausdrücklich, dies sei seine Meinung. Diese Auffassung ist nur möglich in der Sicht des Nominalismus, für den die Allgemeinbegriffe nicht zur Bezeichnung einer irgendwie gemeinsamen Natur, sondern zur äußer-

[27]) Vgl. o. S. 25ff.

[28]) I Sent. d. 8 q. 3 M: Ad primum argumentum pro propria opinione concedo quod aliquis conceptus speciei est ita simplex sicut conceptus generis. Quia sicut vox precise communis talibus individuis potest esse ita simplex sicut vox significans ista eadem individua et multa alia, ita potest esse de conceptu speciei et generis.

lichen Zusammenfassung und Bezeichnung einer größeren Zahl von Einzeldingen dienen. Innere Zusammenhänge gibt es nicht. Die Gattung ist nicht vom Wesen der Art,[29]) das Obere nicht vom Wesen des Unteren, wie Artikel 41 und 42 zeigen.

Damit ist aber, so antwortet Lutterell (n. 243), eine wirkliche, unmittelbare Aussage des Oberen vom Unteren unmöglich. Ockham bewegt die „Verschiedenheit der Intentionen" (n. 244). Darum können nicht Inhalte der einen Intention zu Inhalten einer anderen in eine innere Beziehung treten.

Lutterell gibt diese Verschiedenheit der Intentionen durchaus zu (n. 245). Gattung und Art, Oberes und Unteres bezeichnen zweite Intentionen, jedoch im Zusammenhange mit den Dingen der ersten Intention, wie Boethius zeigt. Es geht Lutterell darum, die sachlichen, in der Wirklichkeit begründeten Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Erkenntnisarten zu wahren. Das Wort „coniunctio" verdient in seiner Erwiderung hervorgehoben zu werden. Der Gattungsbegriff schwebt nicht isoliert im Bereiche der reinen Begriffe (zweiten Intentionen), sondern weil diese im Zusammenhang mit den Dingen der ersten Intention stehen, ist die Gattung wirklich „das, was von vielen ausgesagt wird", wie es bei Porphyrius heißt.[30]) Lutterell wahrt so den Zusammenhang zwischen Begriffswelt und Sachwelt, Erkenntnis- und Seinsordnung. Die Intentionen freilich sind voneinander verschieden, insofern in ihnen der Verstand die Dinge in verschiedener Weise erfaßt.

Aus dieser nominalistischen Fassung der Suppositon ergibt sich m. E. die Stellung Ockhams zum Individuationsprinzip, nicht umgekehrt.[31]) Der Suppositionsbegriff ist das Bestimmende für die meisten Fragen der Logik.

---

[29]) Thomas sagt das Gegenteil in De ente et essentia, cap. 3 (z. B. „essentia hominis et essentia Socratis non differunt nisi secundum signatum et non signatum"). Ed. L. Baur. Opuscula et Textus I. Ed. alt., Monasterii 1933, S. 22.

[30]) Porphyrius, Introductio in Praedic. c. 2, Aristoteles Opera IV 1 b 20.

[31]) So scheint es nach Prantls Darstellung (a. a. O. S. 359). Prantl bemüht sich zu zeigen, daß die Zusammenfassung der Einzeldinge im Allgemeinbegriff auf der Suppositionsfähigkeit des letzteren beruht, nicht aber auf einer Naturähnlichkeit zwischen Einzelding und Allgemeinem. Den Grundsatz, daß alles, was existiert, singulär ist, finden wir schließlich allgemein. Im Individuationsproblem aber geht es um die logische

Dieses entscheidende Element in Ockhams Universalienlehre: die Ablehnung des herkömmlichen Individuationsprinzips haben Hochstetter[32]) und Prantl[33]) eingehend dargelegt. Für Ockham besteht nicht mehr die Frage nach der causa individuationis, denn alles, was existiert, ist individuell. Das Prinzip der Individuation besteht lediglich darin, daß die Individuen sich durch sich selbst unterscheiden. So kommt umgekehrt die Allgemeinheit nicht zustande, indem sich die Einzeldinge „in etwas" Gemeinsamem treffen, sondern sie treffen „durch etwas" zusammen, nämlich durch sich selbst.[34]) Ockham wendet sich damit nicht nur von der thomistischen Auffassung des Allgemeinbegriffes ab, sondern er kritisiert auch die Lehre des Duns Skotus über das principium individuationis.[35]) Vor Ockham haben bereits andere in Opposition zu der herkömmlichen aristotelischen Auffassung gestanden, wie Gottfried von Fontaines, Petrus Aureoli, Durand von St. Pourçain[36]) und z. T. auch Heinrich von Harclay[37]). Aus dem Satze: Alles was existiert, ist individuell, ergibt sich für die Erkenntnis sofort, daß ihr Gegenstand ebenfalls nur die individuellen

---

Erfassung und Einordnung des einzelnen, um die Frage nach dem Verhältnis der singulären Natur zum Allgemeinen. Die Beantwortung dieser Frage wird von erkenntnistheoretischen Voraussetzungen abhängig sein. Und hier besteht Ockhams „Suppositionsfähigkeit der Allgemeinbegriffe" in einer rein äußerlichen Zusammenbezeichnung der Einzeldinge, die wir doch aber darum „zusammenbezeichnen", weil sie eine innere Ähnlichkeit besitzen. Diese Ähnlichkeit ist etwas Wirkliches, wenn es auch nicht als eine vom einzelnen sachlich verschiedene Natur besteht.

[32]) E. Hochstetter, Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham. Berlin 1927, S. 21.

[33]) Vgl. Prantl a. a. O. S. 349ff., 359.

[34]) I Sent. d. 2 q. 6 EE: De virtute sermonis non debet concedi quod Socrates et Plato in aliquo conveniunt nec in aliquibus, sed quod conveniunt aliquibus, quia se ipsis, et quod Socrates convenit cum Platone non in aliquo, sed aliquo, quia se ipso. Si tunc dicatur quod Socrates et Plato conveniunt in homine, dico quod ly „homine" potest supponere vel simpliciter vel personaliter . . .

[35]) Vgl. Prantl a. a. O. S. 353f.

[36]) Vgl. Ueberweg-Geyer, Grundriß der Geschichte der patrist. und scholastischen Philosophie (1928) S. 503f., 523, 525f.

[37]) Cod. Borghes. 171, f. 10ra: Dico ergo . . . quod in re extra animam nulla est res nisi singularis et communitas non est in re extra intellectum ita intelligendo, quod sit in re aliquid preter quodlibet singulare (zit. von F. Pelster, Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford, und seine Quästionen. Misc. F. Ehrle I [1924] S. 337).

Dinge sein können — für die allerdings im Bereiche des erkennenden Verstandes die für die Dinge gebildeten und für sie supponierenden mentalen Gebilde treten! So bricht Ockham auch mit der überkommenen Erkenntnislehre,[38]) wie wir weiter unten sehen werden. Er begründet seine Auffassung mit der Annahme, daß die Erfassung des Erkenntnisgegenstandes durch den Verstand unmittelbar mit dessen Gegenwart gegeben sei, unter Ausschaltung irgendwelcher Zwischenbildchen. Das vor der Erkenntniskraft gegenwärtige Objekt ist die unmittelbare causa efficiens für das Zustandekommen der Erkenntnis, die also weder durch Bildchen des Erkennungsobjektes noch durch die Wesenheit des Intellektes, sondern allein durch die wesenhafte Gegenwart der erkannten Dinge sich vollzieht.[39]) Ockham meint mit dieser essentia nicht die abstrakte Wesenheit des Dinges, sondern seine wirkliche, empirisch faßbare Gegenwart.[40]) Freilich das Wort, das die Vernunft für den Erkenntnisinhalt ausspricht, hat zu diesem keine innere Beziehung mehr. Es steht für den Gegenstand, der an sich niemals Objekt unseres Wissens werden kann. Darum geben auch die Allgemeinbegriffe nicht einen den Dingen gemeinsamen Inhalt wieder, weil ja ein solcher zuletzt gar nicht festgestellt werden kann.

Aus diesen Ausführungen über das Individuationsprinzip und den vorangehenden über Art. 45 erklärt sich der im 49. Art. wiedergegebene Satz Ockhams, es sei für den Begriff der Art nicht notwendig, daß er unter dem allgemeineren Begriff einer Gattung enthalten sei noch daß er irgendein Unterschiedsmerkmal besitze.

Dieser Artikel, fährt Lutterell fort (n. 264), setzt die Art ohne die Gattung, also das eine von zwei zusammengehörenden Beziehungsgliedern (das liegt in dem Wort „correlatum") ohne das andere. Daß aber die Art kein Unterschiedsmerkmal besitzt, ist unmöglich, wenn auch dieses Merkmal zuweilen unbekannt und durch ein Zeichen, zuweilen durch Umschreibung wiedergegeben wird.

Der Beweggrund Ockhams wird von Lutterell sehr kurz wiedergegeben: Es bestimmt ihn zu dieser Annahme die „Einfachheit der Form" (n. 265). Lutterell mag wohl an jene Stellen des Kommentars denken, an denen Ockham immer wieder betont,

[38]) Vgl. Hochstetter, a. a. O. S. 46/47.
[39]) Ockham, II Sent. q. 15 U.
[40]) Ebd.Prol. q. 1 TT.

daß jedes Einzelding in sich einfach ist,[41]) darum also Allgemeinbegriffe wie Gattung und Art erst vom Verstande herangebracht werden, ohne daß sie in der wahren Sachwelt einen entsprechenden Inhalt finden. Diese Annahme Ockhams, so endet der Artikel, zerstört jede Definition, so auch die des Apostels Paulus, der Glaube sei das Wesen dessen, was man erhofft (Hebr. 11, 1).

Können wir nun in Heinrich Harclay einen Vorgänger und Wegbereiter Ockhams in der Universalienfrage sehen, wie es Pelster[42]) will, oder ist sein Kampf gegen die reale Natur des Universale nur als Zurückweisung des übertriebenen Realismus des Duns Skotus aufzufassen, wie Kraus[43]) dargetan hat?

In der 3. Quaestio[44]) des Cod. Borghes. 171 wird zunächst die Meinung zurückgewiesen, wonach der Allgemeinbegriff nur eine Qualität des Verstandes sei.[45]) Der Allgemeinbegriff bezeichnet also eine wahre Sache. Da es aber in der Außenwelt nur einzelne Dinge gibt,[46]) bezeichnet der Realbegriff nichts anderes als die unter ihm zusammengefaßten Einzeldinge. Dieser Satz hat starke Ähnlichkeit mit dem von Lutterell als Ockhams Meinung gebrachten Gedanken in n. 231. Wenn auch wiederum zunächst die skotistische Einheit der Natur getroffen werden soll, so läßt doch die ganze Beweisführung schon weithin an Ockham denken, so wenn gesagt wird, der Allgemeinbegriff dient der „Repräsentation" einer Vielzahl von Einzeldingen, oder wenn er als conceptus confusus bezeichnet wird. In zweifacher Weise, erklärt Heinrich, kann man die Dinge der Außenwelt erfassen, nämlich entweder deutlich oder undeutlich. In der zweiten Weise erfasse ich die Dinge der Außenwelt, wenn ich ihre unterscheidenden Merkmale außer Acht lasse, wenn ich also z. B. Sokrates erkenne, ohne seine Unterschiedsmerkmale zu Plato, Aristoteles usw. zu berücksichtigen. Das Konstituierende des Allgemeinbegriffes wird also in einem negativen, äußerlichen, d. h. von außen (vom Verstande)

[41]) I Sent. d. 8 q. 1 H.

[42]) F. Pelster, Heinrich von Harclay, S. 355.

[43]) Vgl. o. S. 33 Anm. 25.

[44]) Utrum universale significet aliquam rem extra animam aliam a singulari (f. 7v). Vgl. Pelster a. a. O. S. 326.

[45]) Dico quod animal non significat conceptum mentis, sed rem, cum sic concipitur. Et mirabile videtur michi de multis argumentis, que sic procedunt, quod Sortes est qualitas mentis (f. 10va). (Ebd.; zit. v. Pelster a. a. O. S. 337).

[46]) Vgl. o. S. 36 Anm. 37.

an die Dinge herangetragenen Moment gesehen. Gattungs- und Artbegriff sind nicht unterschieden durch tatsächliche Sachverhalte in der außerintellektiven, natürlichen Welt (selbst wenn solche „Sachverhalte" dort nur der Möglichkeit nach, nur fundamentaliter gegeben sind), sondern durch verschiedene Betrachtungs- und Auffassungsweisen des Verstandes.[47])

§ 3. Inhalt und Gültigkeit der menschlichen Erkenntnis.

Wenn wir hier nach dem eigentlichen Gegenstand des menschlichen Erkenntnisvermögens fragen, so werden wir bald sehen, daß sich die Antwort mit notwendiger Folgerichtigkeit aus den bereits behandelten Theorien Ockhams über die Supposition und die Allgemeinbegriffe ergibt. Wenn das Wort, der Begriff, der Terminus für einen realen Gegenstand supponiert, den wir selbst nicht erfassen, und wenn der Allgemeinbegriff lediglich ein Gedankengebilde ist, das keine realen Beziehungen zu den Dingen in der Außenwelt besitzt, dann ist damit auch der Gegenstand des Wissens aus dem Bereich der außerseelischen Dinge in das Reich des nur Begrifflichen verlegt. Das Erkennen richtet sich somit nicht auf die für sich bestehenden Dinge der Außenwelt, sondern lediglich auf die Begriffe. Wissenschaft ist nicht das Erkennen und Feststellen wirklicher Zusammenhänge in der Welt der realen Dinge draußen, sondern eine Verknüpfung rein gedanklicher Gebilde innerhalb unseres Verstandes (Art. 30).

---

[47]) Dico quod omnis res posita extra animam est singularis. Eo ipso et hec res singularis nata est movere intellectum ad concipiendum ipsam confuse et ad concipiendum distincte. Et voco conceptum confusum illum conceptum, quo intellectus non distinguit hanc rem ab illa, sicut Sortes movet intellectum ad concipiendum eum esse hominem. Et per illum conceptum non distinguit intellectus nec distincte cognoscit Sortem a Platone. Modo ego dico quod superius ad Sortem, puta homo et animal, non significat rem aliam nisi rem, que est Sortes, ut cum concipitur confuse, id est movet intellectum ad concipiendum ipsum modo confuso. Et sic dico quod „hic Sortes est homo" est predicatio superioris de inferiori quod non est aliud nisi quod Sortes est Sortes, id est Sortes absolute est Sortes, ut tamen confuse intellectus ... Unde in rei veritate „Sortes est homo", „Sortes est animal" et „corpus est substantia" et omnia ista in re sunt unum nec est superius nec inferius nisi in comparatione ad intellectum considerantem modo predicto (f. 10va.; zit. ebd.).

Lutterell zeigt nun, daß ja gerade der Gegenstand selbst das Ziel und das eigentliche Objekt unserer Erkenntnis ist, von dem der Verstand sich ein Ähnlichkeitsbild oder einen Ähnlichkeitsbegriff bildet (n. 190). Wie dieses Ähnlichkeitsbild im Intellekt zu erklären ist, das will Lutterell zunächst nicht entscheiden. Jedoch steht fest, daß dieser Begriff nicht Gegenstand, sondern Mittel der Erkenntnis ist. Und es ist widerspruchsvoll zu sagen: Wenn Gott oder irgendeine Substanz von uns in diesem Leben erkannt wird, so wird nicht diese erkannt, sondern lediglich deren Begriff. Lutterell gebraucht einen Vergleich aus der Physik: Nicht das Mittel, durch welches sich die bewegliche Sache bewegt, sondern das Ziel bestimmt die Bewegung! So ist auch der Begriff, insofern er Mittel der Erkenntnis ist und nicht Ziel der Erkenntnis, wie bei den reflexen Urteilen, nicht Gegenstand der Erkenntnis. Vielmehr ist dies die Sache, auf welche die Erkenntnis gleichsam wie eine geistige Bewegung hinzielt. Bei den reflexen Urteilen allerdings ist der Begriff dann Gegenstand der Erkenntnis, nicht mehr nur ihr Mittel.

Lutterell gibt im ersten Abschnitt seiner Kritik das Motiv Ockhams an: Das Wissen bestehe nur aus Begriffen, die keine Substanzen sind (n. 188).

Lutterell weist zurück auf Art. 4, der die Behauptung Ockhams bringt, daß in diesem Leben jegliche Aussage über Gott und seine Eigenschaften sich nur in begrifflichen Beziehungssetzungen erschöpft, ohne irgendeinen sachlichen Inhalt zu besitzen. Während im ewigen Leben die Dinge selbst Subjekt und Prädikat einer Aussage sind, hat es die menschliche Erkenntnis in diesem Leben nur mit Begriffen zu tun. Also kann man über Gottes Sein und Eigenschaften keine wahren Aussagen tätigen (n. 29).

Lutterell richtet sich zunächst gegen die falsche Auffassung der seligen Gottschau bei Ockham (n. 30). Im Himmel ist unsere Erkenntnis nicht zusammengesetzt aus Subjekt und Prädikat. Alle Dinge und Erkenntnisse sind dem Verstande gegenwärtig, der in einem einzigen Begriffe, nämlich in Verbo, alles erfaßt.

Der andere Irrtum liegt in der Leugnung des sachlichen Charakters einer Aussage (n. 31). Dazu bewegt Ockham folgendes Wort des Boethius:

Ein Satz existiert entweder im Verstande oder im geschriebenen oder im gesprochenen Wort. Die Teile des Satzes aber, nämlich Subjekt, Prädikat und Kopula, haben die gleiche Existenz-

weise wie der ganze Satz. Die Teile eines gedachten Satzes sind also Begriffe, die eines gesprochenen Satzes Wörter, die eines geschriebenen Satzes geschriebene Buchstaben. Der Inhalt eines Satzes geht über diese Begriffe oder Wörter nicht hinaus.

Hier kommt Lutterell auf den großen Fehler Ockhams zu sprechen, der diesen Gedanken zu Grunde liegt: die mangelnde Unterscheidung oder sogar direkte Verwechselung von direkter und reflexer Erkenntnis (n. 32/33). Die direkte Erkenntnis, die ich in einem auf die wirkliche Sache gerichteten Akt des Verstandes gewinne, kann der reflexen Erkenntnis zum Ausgang dienen. Die in der Außenwelt gefundenen Erkenntnisse kann ich also nach logischen Gesichtspunkten im reflexen Verstandesakte ordnen. Ich komme aber niemals von der reflexen Erkenntnis zur direkten, d. h. zur Wirklichkeit. Für Ockham aber ist das Erste (und einzig Wirkliche!) unserer Erkenntnis der actus signatus, wenn er sagt, in dem Satze: „Der Mensch ist ein Lebewesen" werde vom Menschen der Begriff „Lebewesen" ausgesagt. Von hier aus aber gibt es keinen Weg zur Sacherkenntnis. Dieser Abschnitt (n. 33) scheint mir die klarste und auf das Kernproblem zugespitzte Kritik der Ockhamschen Erkenntnistheorie zu enthalten: Trennung der Erkenntnisinhalte von den Sachverhalten der Außenwelt!

Wenn also auch Begriff, Aussage, Gattung und Art durch den Intellekt erst gebildet werden, so gehen sie doch auf wahre Dinge aus. Es faßt doch die Art nach Boethius eine bestimmte Anzahl wahrer Einzeldinge unter sich.[48]) Diese zweiten Intentionen sind daher wahre Eigenschaften der Dinge, freilich nicht im Sinne realer Akzidenzien an den Dingen der Außenwelt, sondern insofern diese Dinge vom Verstand erfaßt werden. Es ist derselbe Vorwurf, den Lutterell seinem Gegner in Art. 30 (n. 190) macht: Ockham verwechselt das Objekt mit dem Mittel der Erkenntnis.

Ich kann natürlich auch ein Satzprädikat lediglich von seiner begrifflichen Bedeutung her zum Gegenstand meines Erkennens machen. Dann ist eine Sache Prädikat, insofern sie vom Verstand erfaßt wird, also in ihrem rein begrifflichen Sein. Es ist das ein geringeres Sein als das wahre Sein des Dinges, von dem es hergeleitet wird, auf das es aber nicht zielt. Dann aber erfaßt mein

---

[48]) Siehe o. S. 25 Anm. 7.

Verstand jene Sache „synkategorematisch", d. h. in einer bestimmten Beziehung, nämlich als begriffliches Sein (n. 34/35).

Wird jedoch die vom Intellekt erfaßte Sache nach ihrer sachlichen Seite hin betrachtet, dann steht dieses ihr wirkliches Sein in der Außenwelt im Blickpunkt der Betrachtung und damit nicht ein in der Seele gewonnener Begriff, sondern eine wahre Sache, freilich in ihrer Beziehung zum (ordnenden) Verstand. Ein Sein der zuerst geschilderten (begrifflichen) Art haben diese Intentionen: Prädikat- und Subjektsein, Gattung und Art, jedoch nicht die darunter gefaßten wahren Sachverhalte. Um dieselbe Frage handelt es sich auch bei den folgenden Abschnitten der Kritik.

Lutterell macht nun den Einwand (n. 36): Ist das nicht ein richtiger Syllogismus expositorius? In dem Satze: „Der Mensch ist ein Lebewesen" wird dieses Prädikat „Lebewesen" ausgesagt. Dieses Prädikat ist ein Begriff. Also wird ein Begriff ausgesagt. — Im Syllogismus expositorius ist der Mittelbegriff singulär. Er heißt „expositorius", weil er den Zusammenhang von Subjekt und Prädikat mittels des singulären Mittelbegriffes „auseinanderfaltet" („exponiert").

Vorliegender Syllogismus verstößt aber gegen eine Regel, die allgemein für jeden Syllogismus gilt, weil er tatsächlich 4 Begriffe enthält. Denn im Obersatz steht „dieses Prädikat" für eine wahre Sache, freilich sofern diese vom Intellekt erfaßt wird; im Untersatz hingegen vertritt derselbe Begriff eine rein begriffliche Intention. Der Mittelbegriff wechselt also. — Art. 47 zeigt Lutterell, wie Ockham in ähnlicher Weise (auf Grund des Syllogismus expositorius) zu dem Satze kommt: Handeln und Leiden seien dieselbe Bewegung. Aristoteles und sein Kommentator wiesen das jedoch zurück.[48])

Sodann kommt Lutterell zu zwei weiteren Einwänden. Er führt zunächst beide hintereinander an und läßt dann erst seine Stellungnahme folgen.

Es war bereits festgestellt worden, sagt Lutterell, daß die Intentionen Akzidenzien der Dinge genannt werden, insofern diese erkannt sind. Also sind sie deren wahre Prädikate.

Hiergegen wird eingewendet, daß es viele zweite Intentionen gibt, die nicht von einer wahren Sache, sondern wiederum von

---

[48]) Averroes, Phys. com. 19—23; vgl. Thomas, i. h. l. lectio 5, Opera (ed. Leonina) II 113.

einer zweiten Intention, etwa von einem Begriffsgebilde oder einem Laut ausgesagt werden, wie z. B. „Satz", „Rede", „Aussage", „Definition", „Syllogismus" und ähnliche. Der Einwand will sagen: Wenn ich nun sage: „Der Mensch ist ein Lebewesen", so lege ich das Prädikat nicht der im Verstand erkannten wirklichen Sache bei, sondern jenen in einem Aussagesatz entsprechend geordneten Begriffen (n. 38).

Lutterell sieht die Lösung ähnlich wie unten bezüglich der verschiedenen Aussagen über die heiligste Dreifaltigkeit in der Unterscheidung der einzelnen Aussagearten (n. 40). Gewiß werde jede Intention von einer realen Sache ausgesagt, jedoch nicht in irgendeiner beliebigen Weise, sondern in einer ganz bestimmten Bezeichnungsweise. Obwohl die weiße Farbe am Körper ist, sagen wir nicht: der Körper ist das Weißsein, sondern wir sagen: der Körper ist weiß. So dürfen wir auch von der Aussage oder Definition einer Sache nicht sagen: Diese Sache ist die Aussage oder die Definition, sondern: diese Sache ist aussagbar oder definierbar. Das gilt von allen übrigen Definitionen. Lutterell unterscheidet zwischen der Art, in der ein reales Akzidens ausgesagt wird, wie z. B. „Sokrates ist weiß", die er die innere Aussage nennt, und der sogen. äußeren Bezeichnungsart, wenn ein intentionales Akzidens ausgesagt wird, womit er folgenden Satz meint: „Sokrates ist ein Subjektsbegriff."

Es gibt aber zweite Intentionen, so sagt der zweite Einwand, die sowohl von einem Begriffe, als auch von einer vom Verstand oder in einem Begriff erfaßten Sache ausgesagt werden: So ist es in folgender Aussage: „In diesem Satz: ‚Der Mensch ist ein Lebewesen' ist ‚Lebewesen' das Prädikat"; und so wird also wiederum nur der Begriff des Lebewesens ausgesagt, denn der Begriff „Lebewesen" ist als Prädikat ein Teil dieses Satzes im Verstande, weil dieser Satz sich zusammensetzt aus Subjekt, Prädikat und Kopula. Das Prädikat aber hat dasselbe objektive[50]) begriffliche Sein wie der ganze Satz, dessen Teil es ist. Also dürfen die zweiten Intentionen nicht als Akzidenzien einer Sache, insofern sie erkannt ist, bezeichnet werden. Sondern man muß sie Akzidenzien des Begriffes als solchen nennen, von dem sie ausgesagt werden (n. 39).

---

[50]) Objektiv und subjektiv werden im Mittelalter in umgekehrtem Sinne wie heut gebraucht.

Lutterell unterscheidet wieder (n. 41): Wenn zweite Intentionen von einer im Intellekt erfaßten Sache ausgesagt werden, so geschieht dies in einer Weise, die auf das intentionale Sein der Sache hinzielt, nicht auf ihr wirkliches Sein. Wenn ich also sage: „In dem Satze ‚Der Mensch ist ein Lebewesen' ist ‚Lebewesen' das Prädikat", so wird nicht behauptet, daß vom Lebewesen das Prädikatsein als reales Akzidens ausgesagt wird. Sondern hier wird die Aussage lediglich über einen Begriff gemacht, nämlich über den Prädikatsbegriff. Das Prädikatsein freilich wird von dem, was das Lebewesen wirklich ist, auch wirklich ausgesagt, jedoch in einer Art „mitbezeichnender Aussage" oder „äußerer Bezeichnungsweise", wie ‚das Farbige' vom Weißsein wesentlich, vom Körper nur in äußerer Bezeichnungsweise ausgesagt wird.[51]) Wie nämlich der Körper gefärbt ist und ‚das Weiße', insofern es allein die Qualität bezeichnet, nicht gefärbt ist, so wird auch die Sache, die das Lebewesen ist, insofern sie vom Verstand erfaßt ist, ausgesagt und nicht ihr Begriff. Denn es kann ein Akt des Verstandes, wenn er innerhalb des rein begrifflichen Seins tätig ist, einen oder mehrere Begriffe bezeichnen, die, auf Grund eines solchen Ursprunges, ihr Sein nur im Verstande haben (qui sunt subiective in intellectu). Der Akt des Verstandes hingegen, der nur als bezeichnender aufgefaßt wird, benennt eben die bezeichnete Sache. Es handelt sich bei diesen Verstandesakten m. E. wiederum um nichts anderes als den actus exercitus und actus signatus, also um die Akte der reflexen und direkten Erkenntnis. Daher sagen wir, fährt Lutterell fort, daß eine Sache, die vom Verstande erfaßt wird, nicht nur ein reiner Begriff ist im Sinne einer zweiten Intention der begriffsmäßigen Erfassung. So lesen wir in Avicennas Logik: „Dies wird von jenem ausgesagt", bedeutet: Von diesem werde ausgesagt, daß es jenem innewohne.[52]) Es handelt sich also um wirkliche Dinge. „Ausgesagtwerden" ist kein schöpferischer Akt des Verstandes, der etwas hervorbringt (actus productivus), sondern der etwas bezeichnet (actus signativus). Das Ziel einer solchen Aussage ist die Feststellung und Bezeichnung eines wahren Sachverhalts. Ausschlaggebend ist also für die Bildung richtiger Urteile die Beachtung der Bezeichnungsweisen.

[51]) Ich kann z. B. sagen: Das Weiße ist das Farbige, aber nicht: Der Körper ist Farbe, sondern nur: An dem Körper ist Farbe.

[52]) Logica I. Venetiis 1508, f. 3rb; 6ra.

Auch die Auseinandersetzung Lutterells in den folgenden Abschnitten ist von diesem Grundgedanken beherrscht. Alle Einwände, die uns bis zum Ende des Artikels vorgeführt werden, übersehen die notwendige Rücksicht auf die verschiedenen Bezeichnungs- und Suppositionsweisen. So gelangt Lutterell im letzten Abschnitt seiner Kritik (n. 46) zu einer Darstellung der dreifachen Prädikationsmöglichkeit: Es kann in dem Satze: „Der Mensch ist ein Lebewesen", diese Sache, die mit dem Namen „Mensch" bezeichnet wird, vom Intellekt erfaßt werden als reine Intention in Hinordnung auf den erkennenden Verstand. Sie kann aber auch ihrer allgemeinen Natur nach, abstrahiert von dem Einzelding, betrachtet werden. Und dieselbe Sache kann schließlich gesehen werden, wie sie in den Einzeldingen ist. An diese Einzeldinge also — das ist Lutterells Beweisziel — reicht unsere Erkenntnis heran; denn mittels der Begriffe, die von den substantiellen Dingen gewonnen werden, erschließen sich unserem Verstande viele Eigenschaften der Substanzen (n. 189). So heißt es im Art. 30, in dem Lutterell auf den 4. Artikel ausdrücklich rückverweist. Nun kann aber ein Satz in verschiedener Weise Gegenstand unseres Wissens sein. Wir können ihn einmal nur als eine Reihenfolge von Wörtern in unserem Besitz festhalten, wie etwa die Chorknaben den Psalter auswendig können (n. 189). Wissen wir jedoch um den wahren Sinnzusammenhang des Satzes, dann ist notwendig eine Sache der Gegenstand unserer Erkenntnis. Und so werden die Dinge von uns wirklich erkannt. Denn „erkennen" heißt nichts anderes, als von dem Gegenstand ein Ähnlichkeitsbild („ratio similis" nennt es Lutterell) zu besitzen.

Als letzten Grund für die Trennung von Begriff und Gegenstand, Satz und Inhalt müssen wir auch hier wieder die Suppositionstheorie Ockhams erkennen. Hochstetter will zwar in ihr keine Gefahr für die sachgemäße Aussage sehen.[53]) Wenn Ockham sagt, daß in der Wissenschaft lediglich Begriffe, nicht die Dinge die Teile der gewußten Urteile sind, so spreche dies nicht im mindesten gegen die objektive Grundlage der Urteile. Ockham wolle sich nur gegen jede Form von Begriffsrealismus wenden. Er weise es ausdrücklich zurück, daß die

[53]) Hochstetter, a. a. O. S. 178; vgl. I Sent. d. 2 q. 4 N u. O.

Realwissenschaft nicht von extramentalen Gegenständen handle.[54]) „Hier ist Ockham so wenig Neuerer wie in seinem Wissenschaftsbegriff überhaupt."[55]) Die Verbindung zwischen dem Begriff und der durch ihn vertretenen Sache soll nun darin bestehen, daß der Begriff der natürliche Repräsentant der Sache ist.[56]) Jeder Sache entspricht mit naturnotwendiger Kausalität ein bestimmter Begriff. Der Begriff ist das Zeichen der Sache. Was die Signifikation für die Begriffslehre ist, das stellt die Supposition bei den Urteilen dar. Subjekt und Prädikat eines Urteils supponieren für den gleichen Gegenstand. Zwischen Signum und Res, zwischen Suppositum und Subjekt und Prädikat besteht ein naturnotwendiger Kausalzusammenhang. Hochstetter betont dies gegenüber Siebeck.[57]) Ockhams Leugnung der extramentalen Realität der Begriffe mache diese keineswegs „subjektiv" in der modernen Bedeutung des Wortes. Siebeck, der dies behaupte, übersehe die Realität und Objektivität des oben gezeigten Kausalzusammenhanges.

Gewiß hat Ockham niemals im Sinn gehabt, einem absoluten Skeptizismus bezüglich der Erkenntnis der realen Welt das Wort zu reden. Er wehrt diesen Vorwurf ausdrücklich ab. Aber es ist die Frage, ob er mit seiner Kritik an dem extremen Realismus nicht doch zu weit gegangen ist, ohne selbst vielleicht zu erkennen, wie weit er die Grenzen schon überschritten hatte. Ähnlich erging es Ockham in der Überspitzung der absoluten Freiheit Gottes, von Hochstetter als das Omnipotenzprinzip bezeichnet. Ockham wollte zeigen, daß kaum etwas den Charakter absoluter Notwendigkeit besitzt. Hochstetter nimmt auch hier Ockham in Schutz. Ockham habe „einen bestimmten Notwendigkeitsbereich aus wissenschaftstheoretischen wie theologischen Gründen aufrechterhalten wollen, unbekümmert um die Konsequenzen, die sein Prinzip der Allmacht erfordert.[58]) Ockham mag diese Konsequenzen gescheut haben, aber sie lagen in seinem Sinne, und Spätere haben sie ohne Bedenken gezogen, wie Hochstetter selbst darlegt.[59]) So möchte auch ich nicht be-

[54]) Vgl. I Sent. d. 27 q. 3 AA: Hoc tamen non assero quod non est de rebus extra.

[55]) Hochstetter, a. a. O. S. 178.

[56]) Ed. S. 118—123.

[57]) Ebd. S. 119 Anm. 2.

[58]) Ebd. S. 19.

[59]) Ebd.

haupten, daß „Ockham von vornherein eine Auflösung der Realwissenschaften, Skepsis und bloße Negation gewollt hat.“[60]) Aber diese Gefahren lagen in seinem System, wie Lutterell klar erkannt hat. So sagt er zum Beispiel: Die termini ... jener Sätze sind nur Begriffe, aber nicht die wirklichen Dinge selbst.[61]) Das wird ihm ja auch nicht von Lutterell bestritten. Aber Ockham zieht daraus einen viel weiter gehenden Schluß: Also sind nicht die substantiellen Dinge der Außenwelt, sondern nur die Begriffe und Satzgebilde Gegenstand unseres Wissens.[62]) Solche Ausdrücke: Nur die Begriffe sind Gegenstand unserer Erkenntnis, nur Sätze werden gewußt, durchziehen wie ein roter Faden alle logischen und erkenntnistheoretischen Abhandlungen des Sentenzenkommentars.[63]) Auch die von Hochstetter oben angeführte Stelle, an der Ockham die reale Bedeutung der wissenschaftlichen Erkenntnisse ausdrücklich feststellt, kann, im Zusammenhang betrachtet, m. E. nicht zufriedenstellen.[64]) Es wird da eine zweifache Auffassungsmöglichkeit des Wissens unterschieden, nämlich insofern Gegenstand des Wissens die Teile eines Satzes sind oder insofern das Wissen auf die Dinge zielt, für die jene Satzteile supponieren. Das Wissen der ersten Art erstreckt sich nicht auf wahre Dinge der Außenwelt, sondern auf etwas anderes, und zwar, wie eine Ansicht behauptet, auf etwas rein Begriffliches. Nun fügt Ockham hinzu: „Ich behaupte jedoch

---

[60]) Ebd.

[61]) I Sent. d. 2 q. 4 N: Ergo eodem modo proportionabiliter de propositionibus in mente, que vere possunt sciri a nobis prostatu isto, quia omnes termini illarum propositionum sunt tantum conceptus et non sunt ipse substantie extra.

[62]) Ebd. O: dico quod scientiam esse de rebus postest intelligi tripliciter: Vel quia ipsa res est scita, et sic nulla scientia est de rebus substantialibus, maxime quia nihil scitur nisi complexum, complexum autem non est extra animam nisi forte in voce vel in consimili signo.

[63]) Sehr deutlich ist doch folgende Stelle: Ad secundum principale dico quod scientia realis non est semper de rebus tanquam de illis, que immediate sciuntur, sed de aliis pro rebus tamen supponentibus ... Sciendum quod scientia quelibet, sive sit realis sive rationalis, est tantum de propositionibus tanquam de illis, que sciuntur, quia sole propositiones sciuntur (I Sent. d. 2 q. 4 M).

[64]) I Sent. d. 27 q. 3 AA: Ad secundum in contrarium dicendum est, sicut dictum est prius, quod scientiam esse de aliquibus est dupliciter: vel quia illa sunt partes propositionis scite, vel quia sunt illa, pro quibus

nicht, daß das Wissen nicht auf die wirklichen Dinge zielt." Vielleicht ist ihm dieser Einwand bereits in Oxford gemacht worden, etwa schon in der nun angeführten Form: Das Subjekt ist ein ganz anderes Ding als das Prädikat, also ist der Satz falsch. Ockham sagt: Der Satz: „Der Mensch ist ein Lebewesen", behauptet nicht, daß das Subjekt das Prädikat ist, sondern daß sich beide auf dasselbe beziehen. Und darum ist der Satz wahr.

Auf die zweite Weise gibt es ein Wissen, das auf die wirklichen Dinge der Außenwelt geht, insofern Subjekt und Prädikat nicht eins sind mit diesen Dingen, wohl aber für diese stehen. So werden die Dinge der Außenwelt von uns gewußt, d. h. — hier kommt die entscheidende Erklärung! — die Glieder des Satzes, den wir wissen, stehen für die Dinge. Termini propositionis scitae — was wir wissen, sind wiederum nur die Sätze, nicht die Dinge. Wie kann aber ein Wissen über die Dinge der Außenwelt bestehen, wenn an ihre Stelle doch etwas anderes tritt? Die Sache bleibt hinter dem Zeichen verborgen, das wie eine Wand zwischen ihr und der Erkenntnis steht.

§ 4. Erkenntnispsychologie.

Wie kann Ockham aber unter diesen Umständen noch an der realen Bedeutung der wissenschaftlichen Erkenntnisse festhalten? Hochstetter weist wiederholt darauf hin, daß Ockham eine Brücke zwischen Begriffswelt und Sachwelt geschlagen hat, die beide unmittelbar miteinander verbindet. Diese Brücke ist die Annahme einer naturhaften Kausalrelation zwischen dem Erkenntnisobjekt und dem

---

partes conclusionis supponunt. Primo modo scientia non est de rebus extra, sed est de aliis rebus, et hoc secundum aliquam opinionem est de entibus rationis. Hoc tamen non assero quod non est de rebus extra. Sed ex hoc non sequitur quod propositiones non sunt vere, quia non sequitur: subiectum est alia res a predicato, ergo propositio non est vera. Nam per talem propositionem: homo est animal, vel: homo est risibilis, non denotatur quod subiectum sit predicatum, sed quod stant pro eodem. Et ideo est propositio vera. Sed secundo modo scientia est de rebus extra, quia subiectum et predicatum propositionis, quamvis non sint una res, tamen supponunt pro eadem re. Et isto modo scientia est de rebus extra, hoc est: termini propositionis scite supponunt pro rebus extra.

von der Erkenntniskraft gebildeten Begriff. Auf Grund der Gegenwart des Objektes bildet der Verstand unmittelbar einen entsprechenden Begriff.[65]) „Die Begriffe sind den Dingen im Grunde eben nicht mehr ähnlich, sondern sie «entsprechen» ihnen in einer exakten und kausalgesetzlichen Weise."[66]) Veranschaulichen wir uns diese Theorie an einem Beispiel. Rauch ist ein natürliches Zeichen für Feuer. Wenn ich Rauch sehe, weiß ich unmittelbar: dort ist Feuer. In ähnlicher Weise ist für Ockham der Begriff ein unmittelbares Zeichen für den Gegenstand. Dieses Beispiel zeigt zugleich, daß die Kausalitätsrelation zur Erklärung einer wirklichkeitstreuen Erkenntnis nicht ausreicht. Denn die Wahrnehmung des Rauches sagt mir nichts über die Beschaffenheit des Feuers. Ebensowenig weiß ich über die Beschaffenheit eines Gegenstandes, wenn der Begriff nichts anderes als ein bloßes Zeichen ist, ohne eine inhaltliche Ähnlichkeit mit dem Ding zu besitzen.

Dies wird am deutlichsten offenbar bei der Erklärung der Sinnestäuschungen, mit der sich Lutterell im Anschluß an den 2. Artikel beschäftigt. Ockham sagt dort: Die intuitive Erkenntnis eines Gegenstandes erfordere nicht notwendig dessen Gegenwart, ja dessen Existenz. Dies begründet er folgendermaßen: Jede absolute Sache, die von einer anderen dem Ort und dem Subjekt nach verschieden ist, kann existieren, auch wenn die andere Sache zerstört ist. Wenigstens kann Gott die Weiterexistenz der ersten Sache auf Grund seiner Allmacht bewirken.[67]) Nun ist aber jede intuitive, d. h. jede unmittelbare Erkenntnis, so-

---

[65]) II Sent. q. 15 DD: (scil. notitia intuitiva incomplexa) nullo modo ponit intellectum in errore. Vgl. Hochstetter, a. a. O. S. 48/49, 117, 174ff.

[66]) Vgl. Hochstetter a. a. O. S. 108.

[67]) „Omnipotenzprinzip" nennt Hochstetter diese Ansicht Ockhams von der völligen und absoluten Freiheit Gottes in seinem Wirken. Kraft seiner Allmacht könne Gott auch die Wahrnehmung eines Nicht-Seienden bewirken. Vgl. II Sent. q. 15 F. Zu der Vorgeschichte dieses Problems weist Hochstetter hin auf Matthaeus ab Aquasparta, Quaest. disp. secunda (in De hum. cognitionis ratione anecdota quaedam Bonaventurae. Quaracchi 1883, S. 108f.). Derselbe Gedanke findet sich bei Heinrich Harclay: Ergo omnem efficientiam, quam posset causare res, si esset, Deus re non existente causare potest. Ergo simpliciter non requiritur rei existentia ad cognitionem, nec presens, nec preterita. Ergo sicud modo cognoscitur, cum est vel cum fuit, ita potuit cognosci, antequam fuerit salva omni contingentia. (Cod. Borgh. 171, f. 16ra; zit. v. Pelster, a. a. C. S. 345f. Vgl. Hochstetter, a. a. O. S. 56.)

wohl die sensitive wie die intellektive, eine solche von dem wahrgenommenen Objekt örtlich und zeitlich getrennte Sache. Also kann diese Erkenntnis bestehen bei Nichtexistenz des Erkenntnisobjektes (n. 18).

Heinrich Harclay kommt zu einem ähnlichen Ergebnis bei der Prädestination anläßlich der Frage, wie Gott über eine Sache, die noch nicht existiert, eine Erkenntnis haben könne. Da er die Lösung auf dem Wege über die Gottesideen ablehnt,[68]) bleibt ihm nur die Möglichkeit, den Erkenntnisakt von dem Erkenntnisobjekt zu trennen. Das Erkenntnisobjekt steht zum Erkenntnisakt im Verhältnis der causa secunda. Gott bedarf aber für sein Wirken nicht der Zweitursachen.[69]) So kann er die Dinge vor deren Existenz und völlig unabhängig davon erkennen.

Lutterell zeigt zunächst die Folgen, die sich aus dem Artikel für die Lehre von der seligen Gottschau ergeben. Sodann weist er darauf hin (n. 20), daß viele es ablehnen, die Akte des Sehens, Erkennens, Wollens und dgl. als absolute, d. h. real von den Potenzen verschiedene, Akte anzusehen.[70]) Doch selbst dies zugegeben, müsse man noch unterscheiden zwischen Absoluta, die ein in sich festes und abgeschlossenes Sein haben, und jenen anderen Absoluta, die wegen der Schwachheit, Flüchtigkeit und Unselbständigkeit ihres Seins nicht allein existieren können.

Zu den ersten rechnen wir die Substanz und viele Qualitäten und Quantitäten. Solche können wegen der Festigkeit ihres Seins sowohl anderen innewohnen als auch ohne andere Absoluta sein,

---

[68]) Cod. Borgh. 171, f. 12vb: Non sunt ergo ydee aliud nisi obiecta cognita ab eterno, ut cognita dicuntur contineri in intellectiva divina, quia continentur obiective in illa (zit. v. Pelster, a. a. O. S. 344).

[69]) Vgl. Pelster, a. a. O. S. 345. Ebd. zit. Cod. Borgh. 171, f. 16ra: Quidquid agere potest Deus mediante causa secunda effectiva, istud potest etiam agere sine ea, ipsa non existente. Ergo omnem efficientiam, quam posset causare res, si esset, Deus, re non existente, causare potest.

[70]) So auch Ockham an anderer Stelle, II Sent. q. 26 Notabilia N: Et per consequens nec intellectualitas nec visibilitas dicunt aliquid accidens absolutum vel respectivum inherens intelligibili nec visibili. Ideo tam intelligibile quam visibile dicit conceptum connotatum ita quod visibile, prout predicatur de re visa secundo modo, est conceptus quidam connotativus significans principaliter rem visam et connotat actum videndi et intelligibile similiter. Kann man die Abhängigkeit und Unselbständigkeit eines Prädikates stärker hervorheben als durch den Begriff der Konnotation? Vgl. darüber unten den Abschnitt über die Prädikamentenlehre.

die von ihnen dem Ort und dem Subjekt nach verschieden sind; wenigstens ist dies durch einen Allmachtsspruch Gottes möglich. Lutterell denkt hier wohl an das Geheimnis der Transsubstantiation, wo die Akzidenzien des Brotes und Weines fortbestehen („esse sine absolutis aliis"), unter denen der Leib Christi gegenwärtig ist („inesse").

Zu der zweiten Gruppe gehört das sensitive und geistige Sehen und Erkennen. Lutterell zitiert ein Wort des hl. Augustinus: Das Unsichtbare können wir lieben, das Unerkannte aber nicht.[71]) Das heißt: Das Objekt muß irgendwie gegenwärtig sein, wenn der Mensch die Akte seines Verstandes oder Willens darauf richten soll. So kann auch Gott nicht „sehen", wenn das Objekt, das Sichtbare, nicht irgendwie gegenwärtig ist.

Vor allem aber erweist sich Ockhams Annahme einer unmittelbaren Kausalrelation bei der Erklärung der Sinnestäuschungen als unzureichend. Lutterell zitiert zunächst die Ansicht derer, die in einer Scheinbewegung, wie sie z. B. für den Schiffer das seinem Boote sich „nahende" Land ausführt, eine wirkliche Bewegung sehen wollen und den Fehler nicht in das Urteil des Wahrnehmenden, sondern in das wahrgenommene Objekt oder in den Wahrnehmungsvorgang verlegen. Lutterell zählt noch andere Sinnestäuschungen auf, wie z. B. die Bilder der Einbildungskraft im Traum oder auch, bei sehr stark Phantasiebegabten, im Wachzustand, die er als ganz natürliche Vorgänge erklärt. Der Magister sieht den Grund dieser Irrtümer in einer Täuschung der sinnlichen Urteilskraft und damit, wie Aristoteles, schließlich im Urteil.

Ockham bedient sich eines ähnlichen Beispiels. Wenn jemand auf dem Wasser fährt, so erscheinen ihm die Bäume am Ufer wie in Bewegung, und sein Verstand tätigt den Ausspruch: „Die Bäume bewegen sich." Dieser Satz ist an sich falsch; denn die sinnliche Urteilskraft nimmt in Wirklichkeit keine Bewegung wahr. Wenn aber der Satz so verstanden wird, daß in den Sinnen eine Wahrnehmung oder Wahrnehmungen verschiedener Objekte sind, kraft deren von einem Wahrnehmenden Akte hervorgerufen werden können, die ähnlich denen sind, die in jemandem hervorgerufen werden können, der eine wirkliche Bewegung

[71]) De trinitate VIII c. 4 n. 6 (PL 42, 951). Vgl. X c. 1 (PL 42, 971/72): rem prorsus ignotam amare omnino nullus potest.

wahrnimmt, dann ist der Satz wahr. Es findet also keine Scheinbewegung statt, sondern in den Sinnen werden Wahrnehmungsakte hervorgerufen, die jenen entsprechen, die von einer wirklichen Bewegung hervorgerufen werden können.[72])

Nun erhebt sich die Frage: Wann weiß ich denn, was eigentlich in der realen Außenwelt wirklich vorgeht? Ähnlich wie bei dem Beispiel von Rauch und Feuer sagt mir auch hier der Wahrnehmungsakt nichts über die tatsächliche Natur des Objektes. Ockham wollte mit der Annahme einer einfachen naturhaften Kausalbeziehung zwischen Objekt und Wahrnehmung die Wirklichkeitstreue der menschlichen Erkenntnis sichern, die ihm durch die Annahme des intellectus agens und der species, die als Vermittler — für Ockham als Hindernisse[73]) — zwischen Objekt und Erkenntnis treten, gefährdet erschien. Er hat tatsächlich aber das Gegenteil erreicht. Wie aus den beiden Beispielen hervorgeht, ist zu einer wirklichkeitstreuen Erfassung der Sachwelt erforderlich, daß zwischen Begriff und Gegenstand eine inhaltliche Ähnlichkeit besteht.

§ 5. Zur Prädikamentenlehre.

Der erste Teil dieses Abschnittes soll zeigen, was unsere Schrift an Material bietet. Im zweiten Teil kommen wir zur Beurteilung der Auseinandersetzung Lutterell—Ockham, wobei wir auch verwandte Lehrrichtungen heranziehen.

In Art. 12 wird ein Satz aus dem 4. Buch von Ockhams Sentenzenkommentar zitiert: Die Quantität bezeichne nicht eine von der Substanz verschiedene Sache. Vielmehr sei die Quantität eines Dinges nichts anderes als die Ausdehnung der Teile einer Substanz, wie auch die Zeit nicht etwas von einer Sache Verschiedenes, sondern diese selbst in ihrer wirklichen oder möglichen Dauer oder Aufeinanderfolge sei (Art. 40).[74])

Lutterell führt zahlreiche Gegengründe an. Zunächst ist die Lehre von der Transsubstantiation gefährdet.[75]) Wenn Quantität und Substanz der Sache nach identisch sind, so folgt, daß mit der Substanz des Brotes auch seine Quantität verwandelt wird, daß also keine von der Substanz getrennte Quantität zurückbleibt.

[72]) I Sent. d. 27 q. 3 I.
[73]) Vgl. a. a. O. I/K; II Sent. q. 14/15 O.
[74]) II Sent. q. 12 D.
[75]) Siehe unten den Abschnitt über die hl. Eucharistie.

Was also einst Quantität des Brotes gewesen ist, wird nach der Wesensverwandlung zur Quantität des Leibes Christi, so daß der Leib Christi nach der Transsubstantiation gesehen wird (n. 72).

Dieser notwendigen Folge versucht sich Ockham zu entziehen, indem er beliebig die Prädikamente austauscht. Die Quantität, die zurückbleibt, sei die albedo des Brotes, diejenige, die verwandelt wird, sei die Substanz (n. 73).[76])

Diese Aufstellung Ockhams sucht Lutterell ad absurdum zu führen. Er nimmt den Standpunkt seines Gegners an und setzt dann die Möglichkeit hinzu, daß nach der Wesensverwandlung durch Hinzufügung der Farbe Schwarz eine Änderung der Farbe herbeigeführt wird. Dann verschwindet die (weiße) Farbe dem Auge, bleibt aber nach Ockham wiederum, da ja die dimensio, die Ockham mit der albedo gleichsetzt, sichtbar bleibt. So wäre dasselbe Ding Subjekt gegenteiliger und entgegengesetzter Akzidenzien, was gegen die Einsicht ist (n. 74).

In diesen Darlegungen wendet sich Lutterell bereits gegen jene eigenartige Gleichsetzung aller Prädikamente, die er schließlich in Art. 51 mit seinem ganzen Tadel trifft: die prädikamentalen Bestimmtheiten werden schließlich zu bloßen Relationen verflüchtigt. Ja auch diese werden ihres sachlichen Inhaltes beraubt, da sie sich in der äußeren Mitbezeichnung eines Dinges durch ein anderes erschöpfen (n. 269).[77])

---

[76]) In: De sacramento altaris, q. 2; ed. T. Bruce Birch (1930) S. 154/156.

[77]) Ockham beruft sich auf die Autorität des Johannes Damascenus, der die Kategorien als Zeichen für die Dinge bezeichnet. Der Nominalist Ockham legt zuweilen auf das Zeugnis der Autoritäten Wert. An anderer Stelle betont er zwar, daß er seine Lehre nicht nach der Meinung jedes beliebigen Menschen einrichten wolle, sondern sich allein nach der Autorität der Kirche richte (De sacramento altaris, cap. 36, ed. Birch, S. 450: ... nolim propter dictum cuiuslibet de plebe meum intellectum captivare et contra dictamen rationis aliquid affirmare, nisi Romana Ecclesia hoc doceat esse tenendum, quia maior est Ecclesiae Romanae auctoritas quam tota ingenii humani capacitas). Mit auffälliger Betonung stützt er sich hier auf den Damascener, den er offensichtlich als Waffe gegen die autoritätstreuen Realisten benutzt. Vgl. ebd. c. 17, ed. Birch, S. 246: Et ne videar inniti proprio sensui et a limitibus paternis discedere, auctoritatem sanctissimi patris doctoris egregii Iohannis Damasceni constituo fundamentum, qui vult quod eadem res est de genere substantiae et de genere quantitatis. Quod non posset esse verum, si omnis quantitas esset res distincta realiter a substantia.

Noch zwei Argumente wendet Lutterell in Art. 12 gegen Ockhams Prädikamentenlehre. Nach Aristoteles bewirke die Ausdehnung den Abstand zwischen den einzelnen Dingen. Wenn also Substanz und Qualität Quantitäten sind. können sie nicht beide an demselben Orte sein. Denn sonst wären zwei Größen an derselben Stelle (n. 75).

Ebenso ungereimt und gefährlich ist diese Annahme bezüglich der sukzessiven Quantitäten, z. B. der Quantität der Bewegung, aber auch bezüglich der Kategorie der Zeit. Sind diese nämlich mit der Substanz identisch, dann folgt, daß mit der Substanz auch ihre Bewegung gegeben ist. So kämen wir zu dem Irrtum, daß mit der Gegenwart des Leibes Christi auch seine Bewegung, also auch seine glorreiche Himmelfahrt, gegenwärtig gesetzt werde (n. 76 u. 77). Diese Folgerung aus der Auffassung der Prädikamente wird in Art. 40 gezogen und von Lutterell in der Kritik des Artikels eingehend behandelt. Bewegung und Zeit — so heißt der Artikel — besagen nichts als die Größe oder den Gegenstand selbst, der bewegt wird.

Lutterell nennt den Artikel „sehr irrig". Denn wenn der Tag als das eine Positive nichts anderes besagt als den Himmel, der sich bewegt, dann müßte man sagen können, daß heute der Tag der Himmelfahrt Christi sei, so gut wie damals, da ja der bewegte Himmel, nach dem die Zeit gemessen wird, der gleiche ist heute und damals. An praktischen Beispielen solcher Art bemüht sich Lutterell, den Artikel ad absurdum zu führen (n. 240).

Auch widerspricht der Satz der einfachen Sinneserfahrung. Wenn sich ein Gegenstand bewegt, so sehe ich das deutlich, weil die Bewegung mit unseren Sinnen deutlich wahrnehmbar ist. Schließlich ist der Artikel gegen die Vernunft, weil die bewegende Kraft überhaupt überflüssig und vergeblich ist. Denn wenn das Positive an der Bewegung das Bewegliche ist, das doch jeder Bewegung vorausgeht, dann bleibt der bewegenden Kraft überhaupt nichts mehr zu tun. Daraus folgt, daß weder ein Engel noch Gott den Himmel bewegen können, weil sie die Bewegung in dem Bewegbaren überhaupt nicht verursachen können (n. 241).

Bei der Begründung seiner Meinung im Sentenzenkommentar beruft sich Ockham wiederholt auf die Autorität des Aristoteles, der im 4. Buch der Physik ausdrücklich die im Artikel genannte

These vertrete.[78]) Die Begründung Ockhams ist typisch nominalistisch, wie wir es auch bei den übrigen Fragen der Prädikamentenlehre gesehen haben und noch sehen werden. Die Bewegung ist für Ockham nichts anderes als eine stetig abfolgende Einnahme eines (Raum-)Teiles nach dem anderen. Dies lasse sich durch alle Bewegungsarten verfolgen.[79])

Aus der beschriebenen Gleichsetzung der Prädikamente erklärt sich wohl auch Artikel 48: Die Substanz sei ihrer Natur nach nicht früher als die eigenen Akzidenzien.

Lutterell erklärt diesen Artikel für irrig. Denn die Substanz ist die Ursache des eigenen Akzidens und darum gehe sie in der Ordnung der Natur diesem voran. Auf diesem Verhältnis von Substanz und Akzidens baut die Kausaldefinition auf. So zerstört dieser Artikel jede Beweisführung, die auf der Definition des Subjektes beruht und somit jede wahre Wissenschaft. Und darum erscheint er dem Philosophen und dem Theologen absurd, da viele Beweise in der Hl. Schrift und in der Philosophie auf dieser Definition aufbauen (n. 262).

Schon aus Artikel 12 sehen wir, daß für Ockham die Prädikamente nichts anderes sind als die in verschiedener Weise dem Verstande begegnende Substanz, wobei wir festhalten müssen, daß diese Verschiedenheit keine reale ist. Die Qualität besagt nichts anderes als die weiße, schwarze usw. Substanz, die Quantität nichts anderes als die große Substanz.

Dieselbe Auffassung spricht Ockham in Art. 22 aus: Die Akzidenzien der Quantität, der Dünne und Dichte eines Gegenstandes, sind nichts anderes als die Substanz selbst, weil die Akzidenzien von der Substanz nicht real (sicut res a re) unterschieden werden (n. 140).

Lutterells Kritik zu diesem Artikel wird uns bald näher beschäftigen. Hier sei nur auf einen interessanten Zusammenhang hingewiesen. Lutterell begründet den ersten Abschnitt seiner Widerlegung mit der Autorität des Aristoteles. Nun wendet sich aber Ockham in seinem Traktat De sacramento altaris ausdrücklich gegen einen „gewissen Doktor", der Ockhams Prädikamentenlehre mit Berufung auf Aristoteles bekämpft. Ich halte es für höchst wahrscheinlich, daß Ockham mit diesem Doktor

[78]) II Sent. q. 12 D; vgl. Aristoteles, Phys. IV t. 88 (Δ c. 10 217 b 32 bis 218 a 3). Wahrscheinlich bezieht sich Ockham auf diesen Text.

[79]) Ebd. q. 9 H.

unseren Magister Lutterell meint. Ockham fragt zunächst, ob die Quantität, eine von der Substanz verschiedene Sache sei, was nach Aristoteles tatsächlich der Fall zu sein scheint.[80]) Nachdem Ockham sechs Gründe gegen die reale Verschiedenheit von Substanz und Quantität angeführt hat, kommt er zu dem Ergebnis, daß zwischen Substanz und Quantität keine reale Verschiedenheit besteht.[81])

Wenn nun gegen ihn ein gewisser Doktor argumentiere, daß seine Meinung gegen die Autorität des Aristoteles sei, der in den Kategorien die Quantität von der Substanz und Qualität unterscheidet, so müsse er darauf erwidern, daß es nicht in der Absicht des Philosophen gelegen hat, den Unterschied zwischen den einzelnen Prädikamenten als einen realen herauszustellen. Sondern der Philosoph beabsichtigte nur, zwischen jenen Prädikamenten zu unterscheiden, insofern sie wahre Dinge zum Gegenstand haben, aber nicht verschiedene Dinge in der Außenwelt, sondern dieselben Dinge, die sie in verschiedener Weise darstellen. Die Verschiedenheit der Prädikamente ist nur eine grammatisch-logische; die quantitas ist von der Substanz nur verschieden, insofern sie eine res in anima, ein im Intellekt gebildeter Begriff ist, nicht aber soll damit ein Unterschied in der Welt der wirklichen Dinge angenommen werden. So kann auch Aristoteles ohne inneren Widerspruch von einer wirklichen Unterscheidung der Prädikamente sprechen, ohne damit einem realen Unterschied in der Außenwelt das Wort zu reden.[82]) Die Prädikamente haben damit lediglich ein Sein vom Verstande her. Sie stellen die verschiedenen Perspektiven dar, unter denen der

---

[80]) De sacr. alt. q. 3 (ed. Birch, S. 92): Tertio quaeritur, utrum corpus, quod est quantitas, sit res absoluta distincta realiter a substantia. Quod sic probatur: Quia secundum Philosophum primo Posteriorum negativa est immediata, in qua negatur unum praedicamentum ab alio, sicut haec est immediata: „nulla substantia est quantitas", et per consequens substantia est alia res a quantitate.

[81]) Ebd. S. 114/116. Ideo dico propter illas rationes et multas alias tam physicas l. philosophicas quam theologicas, quod quantitas non est res distincta realiter a substantia et qualitate, sed aliqua quantitas est realiter eadem cum substantia, et aliqua quantitas est eadem cum qualitate. Unde quantitas non est nisi res habens partem extra partem et habens partem distantem situ ab alia, sive res existens circumscriptive in loco, si sit aliquis ambiens ipsam.

[82]) Ebd. S. 120.

Verstand die wirklichen Dinge der Außenwelt schaut. Daher ist der Unterschied der einzelnen Prädikamente auch kein realer, sondern nur ein vokaler, er ist nicht von der Sache her bedingt, sondern nur im urteilenden und unterscheidenden Intellekt gelegen. Sehr klar kommt diese Auffasung Ockhams noch einmal in einem späteren Kapitel des genannten Traktates zum Ausdruck.[83])

Lutterell erwidert nun auf den hier beschriebenen Einwand Ockhams mit einer deductio ad absurdum (n. 140). Wenn dies wahr ist, daß sich die Prädikamente nicht real unterscheiden, dann kann niemals bewiesen werden, daß ein Akzidens sich von seiner Substanz unterscheidet wie eine Natur von der anderen. Es genügt stets eine begriffliche Unterscheidung ohne jegliche Veränderung hinsichtlich der Sache. Und so könnte man sagen, ein Mensch sei weiß, der es früher nicht war, ohne jegliche Änderung in der Sache, sondern lediglich im Begriffe. Das heißt aber, von einer Sache eine akzidentelle Änderung behaupten, ohne daß eine solche vor sich geht. Denn was in dem Beispiel von dem Akzidens der Qualität gesagt wird, gilt ebenso von den quantitativen Akzidenzien wie Dünne und Dichte, die als qualitates sensibiles absolute Akzidenzien sind. Es ist aber nicht einsichtig, warum das eine absolute Akzidens mit der Substanz identisch sein soll und das andere nicht. Es würde vielmehr eine prädikamentale Veränderung von einem Dinge ausgesagt werden können, ohne daß irgendeine sachliche Veränderung vor sich geht.

Man könnte angesichts dieser Anschauungen Ockhams von einer „Entrealisierung der Prädikamente" sprechen. Am deutlichsten zeigt sich dies in seiner Behandlung der Relation. Sie unterscheidet sich in nichts mehr von ihrem Fundament. So bezeichnet z. B. „distinctio" lediglich zwei verschiedene Dinge, aber keine Beziehung, die als „Mittel" zwischen diesen beiden Dingen „existiert"; besser noch: sie bezeichnet ein Ding hauptsächlich und das andere beimerkend (connotative).[84]) So hat die Relation für Ockham schließlich nur noch die Bedeutung der „Konnotation", d. h. der Mitbezeichnung eines Dinges durch

[83]) Ebd. cap. 35 S. 428: Quomodo quantitas est distinctum praedicamentum a qualitate et substantia, non obstante quod nulla quantitas sit distincta a parte rei a substantia et qualitate. In quo respondet ad sextum, ostendens quod praedicamenta sunt signa de rebus praedicabilia.

[84]) II Sent. q. 1 E.

ein anderes. Ja sie ist noch weniger: sie ist nur ein Absolutum, das ein anderes Absolutum mitbezeichnet.

Damit aber, so zeigt Lutterell im 30. Artikel, dem kürzesten der ganzen Schrift, geht die eigentliche Bedeutung der Relation als Beziehungssetzung — was eben mehr ist als die Konnotation Ockhams — verloren. Die Namen der Gleichheit, Ähnlichkeit und anderer Relationen zwischen den Geschöpfen bezeichnen die absolut verschiedenen Dinge, und es ist außer diesen absoluten Dingen nichts Wirkliches mehr anzunehmen, obgleich die Namen und Begriffe verschieden sind.[85])

Lutterells Kritik (n. 267) nennt diesen Satz „gefährlich", weil er alle gegenseitigen Relationen, alle Abhängigkeiten und Zusammenhänge der Geschöpfe untereinander und ihre Ordnung aufhebt, was alles ohne Relationen nicht sein kann. Lutterell will sagen: Geschöpf stünde neben Geschöpf, ohne gegenseitige Zuordnung und inneren Zusammenhang. Muß man nicht auch weiter fragen: Worauf will Ockham die Konnotation bei diesem oder jenem Dinge gründen, wenn dafür kein sachlicher Grund besteht? Wird sie nicht letztlich eine rein willkürliche Annahme, die beliebig gesetzt oder unterlassen werden kann? Vom Begriff der Konnotation her kommt Ockham auch zu einem anderen merkwürdigen Satz: Der an einer Sache bestehende Mangel sei diese Sache selbst. Die Blindheit sei das Auge, insofern es nicht sehen kann. Die Sünde sei der Wille, ja die Seele selbst, an der die Sünde haftet (Art. 6).

Endlich besteht noch die Frage nach der Verwandtschaft Ockhams mit anderen zeitgenössischen oder früheren Theologen bezüglich der Prädikamentenlehre. Carl Werner weist darauf hin, daß sich Ockham in der Lehre von der Gleichsetzung der Quantität mit Substanz und Qualität bereits auf Johannes Damascenus berufe, der die Kategorien einfach nur als verschiedene Arten der Aussagbarkeit der Substanz fasse.[86])

Sehr ähnliche Gedankengänge über die objektive Gültigkeit der Prädikamente habe ich bei Heinrich Harclay gefunden. In einer Quästion über das Altarssakrament erörtert er

[85]) I Sent d. 30, q. 1 P.

[86]) C. Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters, Bd. 2. Wien 1883, S. 421. Werner weist hin auf De sacr. alt. c. 17 und 35, a. a. O. S. 246 und 428.

die Bedeutung der Quantitätskategorie. Er wirft die Frage auf, ob durch die göttliche Allmacht derselbe Körper an mehreren Stellen in demselben Augenblick sein kann.[87]) Im Laufe dieser Quästion identifiziert er die Quantität mit der Ausdehnung, in der er eine Modalität der Substanz sieht. Eine Substanz ohne Ausdehnung sei eine Substanz ohne Quantität. Dies sei beim Altarssakrament der Fall. Auch findet Pelster bei Harclay, was Prantl an Wilhelm von Ockham rühmend hervorhebt: Die Begrenzung der Kategorien auf eine ganz geringe Zahl.[88]) Ockham will sich mit drei Kategorien, nämlich Substanz, Quantität und Relation, in der alle anderen eingeschlossen sind, begnügen, Harclay läßt noch als vierte die Qualität gelten.[89])

Noch bestimmtere Ähnlichkeiten finden sich wohl zwischen den genannten beiden Theologen hinsichtlich der Kategorie der Relation. Pelster, der in Harclay einen Vorläufer Ockhams bezüglich der Universalienfrage sieht,[90]) zitiert eine Stelle aus dem Cod. Borgbes., die eine recht äußerliche Auffassung von der Relation enthält. Ein innerer Zusammenhang zwischen den Beziehungsgliedern wird durch sie nicht bezeichnet. Daher setzt eine Veränderung bezüglich der Relation nicht notwendig eine Veränderung im Subjekt voraus.[91])

Eine weitere Ähnlichkeit finden wir in der Unterscheidung von relatio realis und rationis, die ja in der Trinitätslehre eine

---

[87]) Cod. Borgh. 171, f. 26rb (aus q. 14: Utrum virtute divina potest idem corpus esse dimensionaliter in pluribus locis distantibus uno eodem instanti): Et ideo dico quod extensio est modus substantie, qui modus est ipsa quantitas. Et ideo ubicumque est substantia sine ista extensione, ibi est sine quantitate, et sic est in sacramento altaris. Verumtamen istud nullo modo assero (zit. v. Pelster, a. a. O. S. 340).

[88]) Prantl, a. a. O. S. 372.

[89]) Cod. Borgh. 171, f. 6ra: Patet ergo quod tantum tres (accidentia) sunt, que sunt forme inherentes substantie: quantitas, qualitas, situs, qui est ordo partium in toto ... Respondeo quod sola accidentia absoluta sunt in informatione, alia tamen sunt in modo suo. (In q. 2: Utrum Dei ad creaturas sit relatio realis.) Zit. v. Pelster, a. a. O. S. 340, Anm. 1. Über die Auffassung der Kategorien bei Durandus siehe u. S. 96ff.

[90]) Vgl. a. a. O. S. 335.

[91]) Cod. Borgh. 171, f. 5ra: Hoc nomen relatio imponitur ad significandum rem aditatis tantum et non rem initatis, ut ita dicam ... Modo ego dico quod nova aditas potest alicui advenire sine nova initate, et hoc realiter ... Et ideo relatio in fundamento nichil ponit et tamen est realis res, non facta in intellectu. Zit. v. Pelster, a. a. O. S. 339.

große Rolle spielt. Ockhams Beweisführung ist, wie wir sehen werden,[92]) von den Axiomen geleitet: „Zwischen realen Dingen gibt es keine begriffliche Unterscheidung", und ferner: „Von einer einfachen Sache gibt es nicht zwei Begriffe von verschiedener Bedeutung." Harclay sagt: Die reale Beziehung unterscheidet sich von der begrifflichen dadurch, daß jene reale Dinge zu Beziehungsgliedern habe, die außerhalb des Verstandes eine reale und voneinander real unterschiedene Existenz haben. Nicht jedoch setzt die reale Beziehung eine neue Realität.[93]) Die Relation ist also nicht von ihrem Fundament verschieden. Die begriffliche Beziehung muß demnach als Beziehungsglieder nur solche Gebilde besitzen, die ein begriffliches Sein haben. Wir sehen, wie die Relation vollständig vom Fundament her aufgefaßt und erklärt wird, von dem getrennt sie keinerlei Realität besitzt.

Den Grundsatz: zwischen realen Dingen kann nur eine reale Unterscheidung bestehen, finden wir auch bei Durandus. Er unterscheidet zwei Arten des Seins: das reale Sein in der Außenwelt und das begriffliche Sein im Verstand. Danach unterscheidet er zwischen realer und begrifflicher Relation. Die Beziehungsglieder der realen Relation müssen reale Dinge, die Beziehungsglieder der begrifflichen können nur intellektive Gebilde (zweite Intentionen!) sein.[94]) Das ist auch m. E. der eigentliche Grund, warum Durandus im Trinitätsstreit

[92]) Siehe u. S. 87ff.

[93]) Cod. Borgh. 171, f. 6ra: Unde relatio rationis non distinguitur a reali per hoc quod realis relatio ponat rem aliquam in extremo et relatio rationis non, sed quia relatio realis requirit extrema utraque realia extra intellectum et realiter differentia, relatio rationis non. (Zit. v. Pelster, a. a. O. S. 339.) Darum spricht Harclay in der Attributenlehre von einer realen Relation Gottes zu den Geschöpfen (vgl. u. S. 77 u. 80).

[94]) I Sent d. 33 q. 1 (f. 99 C): Quantum ad primum sciendum est quod, cum idem et differens dividant ens, sicut ens dupliciter accipitur, sic identitas et differentia. Ens autem uno modo accipitur pro omni illo quod habet esse in re extra circumscripta omni operatione anime vel intellectus, et istud vocatur ens reale. Alio modo accipitur ens pro eo quod non habet aliquam entitatem nisi per operationem intellectus, quia sic concipitur ita quod sic concipi est totum suum esse sicut genus et species et omnes intentiones logice, et istud est ens in anima seu ens rationis. Et proportionaliter est quedam identitas et differentia realis et quedam solum secundum rationem, quia illa differunt realiter, que differunt ex natura rei existentis extra animam circumscripta omni operatione in-

gegen Herveus Natalis an einem irgendwie real gearteten Unterschied zwischen Wesenheit und Relation festhält.

Fassen wir nun die bisherige Auseinandersetzung zwischen Lutterell und Ockham über die Prädikamente zusammen. Mit sichtlicher Sympathie wendet sich Prantl der Kategorienlehre Ockhams zu. Nachdem er zunächst für Ockhams Compendium die Lehre in der „allgemein üblichen Weise" feststellt, vermerkt er eine Stelle aus dem Sentenzenkommentar, an der Ockham sich zu der „wahrhaft merkwürdigen Höhe der einzig richtigen Auffassung" erhebt, „daß es in objektiver Hinsicht überhaupt nur drei Kategorien gebe, nämlich Substanz, qualitative Bestimmtheit und Relation."[95])

Wir sahen oben[96]) bereits, wie sich Lutterell in Art. 12 und besonders in Art. 51 gegen die ockhamistische Gleichsetzung aller Prädikamente aussprach, die schließlich auch die noch übrig gebliebenen drei Kategorien in bloße Relationen auflöst. Auch wiesen wir kurz zuvor an Hand von Auszügen aus dem Traktat De sacramento altaris darauf hin, wie Ockhams Kategorien, die als Betrachtungsweisen und — wie wir sagten — „Perspektiven" des Intellektes, als modi grammaticales et logicales, aufgefaßt werden, ihres sachlichen Fundamentes schließlich völlig entbehren. So schwindet bei Ockham tatsächlich auch die Dreizahl der Kategorien. Bezüglich der Qualität gilt dasselbe, was Ockham über Inhalt und Geltung der

---

tellectus. Et per oppositum illa, que sunt in re extra et predicto modo non differunt, sunt idem realiter. Ratione vero differunt illa, que sunt plura entia rationis sicut intentio generis vel speciei, vel unum et idem re, cui competunt diverse rationes, sicut eadem res concepta indefinite et concepta diffinitivo modo differt a seipsa ratione; et per oppositum illa sunt idem ratione, que nec sunt diverse rationes, nec diversa entia rationis, nec concipiuntur sub diversis rationibus. Et sic patet primum, scilicet quid sit differre realiter et quid differre secundum rationem.

Ebd. f. 100 F: Omnis differentia, que non est pure et precise secundum rationem, sed est ex natura rei excluso omni actu rationis, est aliquo modo realis. Sed differentia essentie et relationis in divinis non est pure et precise secundum rationem, sed est ex natura rei excluso omni actu rationis. Ergo talis differentia est aliquo modo realis.

[95]) Prantl, a. a. O. S. 372.

[96]) Vgl. o. S. 52f.

Kategorien sagt, wie wir oben besonders im Traktat De sacr. alt. feststellten. Eine vollständige Gleichheit von Quantität und Qualität (und damit auch von Substanz und Qualität) hat er allerdings nur von den Qualitäten der vierten Art, und zwar von forma et figura[97]) behauptet.[98]) Lutterell tadelt diese Anschauung im 51. Artikel als falsch und erklärt: Form und Figur sind Qualitäten an der Quantität. Ockham dagegen führe alle körperlichen Qualitäten auf die Quantität, letztere aber, wie früher bewiesen,[99]) auf die Substanz zurück. Die Kategorie der Qualität wird auf diese Weise zerstört, jedenfalls was die körperlichen Qualitäten betrifft, die Ockham alle auf die Quantität zurückführt. Die Gleichsetzung von Quantität und Qualität finden wir besonders im Traktat über das heiligste Altarssakrament.[100])

Hinsichtlich der Kategorie der Relation ist Ockham noch weitergegangen, da sich ihre Bedeutung in einer bloßen Konnotation zweier absolut getrennter Objekte erschöpft.

Wir haben ferner gesehen, daß Ockham den Weg in diese „neue Lehre" nicht zuerst gegangen ist. Wir fanden ja ganz ähnliche Gedankengänge in großem Maße bei Heinrich Harclay, dem ehemaligen Kanzler der Universität Oxford. Aber auch Durandus erinnert in der Unterscheidung von realer und begrifflicher Relation an Ockham. Damit ist freilich noch nicht gesagt, daß sich zwischen den Lehranschauungen dieser Männer sichere Fäden direkter Abhängigkeit knüpfen, ebensowenig aber auch, daß sie die einzigen waren, deren Anschauungen bereits in Richtung der via moderna wiesen.

Endlich können wir auch in der Prädikamentenlehre Ockhams jene Theorie weithin als das tragende Moment wiederfinden, die sich durch sein ganzes philosophisches und theologisches System zieht: die Suppositionstheorie.[101]) Prantl schon weist darauf hin

---

[97]) Vgl. Aristoteles, Praedic. c 8 (10 a 11).

[98]) I Sent. d. 17 q. 7 B, K.

[99]) In den Artikeln 12, 22, 40; s. o. S. 52ff.

[100]) Vgl. besonders q. 3, ed. Birch, S. 96—98, 104.

[101]) Vgl. z. B. III Sent. d. 30 q. 1 O: Et si dicatur quod similitudo est in hoc albo, et illud aliud album non est in hoc albo, ergo similitudo dicit aliquid aliud quam hoc album et illud album. Ad istud dico quod proprie loquendo et de virtute sermonis non est concedendum quod similitudo est in hoc albo, quia proprie loquendo similitudo non est nisi quidam conceptus vel intentio vel nomen quod importat plura alba.

und bringt eine Belegstelle aus der Exposito aurea.[102]) Ockham bemüht sich ganz sicher um Einheitlichkeit sowohl in seiner Theologie wie in der philosophischen Grundlegung. Seine Antwort zu den theologischen Fragen ist von seiner Logik und Metaphysik her geformt. So finden wir auch den Einfluß der Prädikamentenlehre auf seine Lehranschauungen über das Altarssakrament. Die Trinitätslehre ist bestimmt von seinen Anschauungen über die Relation, wie wir sehen werden. Es kann Prantl nicht zugestimmt werden, wenn er sagt, Ockham sei in der bekannten Reduzierung der Prädikamente auf nur höchstens drei zwar der Philosophie des Aristoteles treu gefolgt, habe aber dabei die Forderungen der christlichen Dogmatik außer Acht lassen müssen.[103]) Nicht Aristoteles, sondern Ockhams „neue Logik" ist die Ursache dafür, daß Ockham der Glaubenslehre nicht gerecht wurde. Prantl bringt zum Beweis dafür, daß Ockham selbst die Schwierigkeit gespürt habe, die aristotelische Philosophie mit der christlichen Glaubenslehre in Einklang zu bringen, eine Stelle aus der Logischen Summe. Sie enthält jedoch nur eine Protestatio, wie wir sie auch bei anderen Theologen finden.

[102]) Expos. aur. Praedicam. c. 12: Hoc nomen „ad aliquid" vel „relativum", si precise supponeret personaliter et pro rebus et non pro signis rerum, hec esset falsa: „Hoc nomen scientia est relatio"; ... sed supponit precise pro nominibus ipsis vel signis rerum (Prantl, a. a. O. S. 372f.).

[103]) Prantl (a. a. O. S. 372) bringt eine Belegstelle aus der logischen Summe Ockhams. Dort betont Ockham aber gerade, daß diese Meinung auch von vielen katholischen Theologen vertreten wird! Summa tot. log. I 44, f. 15vA: Est alia opinio, que mihi videtur de mente Aristotelis, sive sit heretica sive catholica, quam volo nunc recitare, quamvis nolim asserere. Et ideo quia istam opinionem posui, quando scripsi super philosophiam, non scripsi eam tanquam meam, sed tanquam Aristotelis expositioni magis consonam, ut mihi videtur, et eodem modo sine assertione nunc recitabo eam. Est igitur illa opinio, quam multi catholici ponunt et theologi tenent et tenuerunt quod nulla quantitas est realiter distincta a substantia et qualitate, sive tales propositiones: „substantia est quantitas" vel „quantitas est qualitas": sint concedende sive non.

Zweites Kapitel

Gotteslehre

§ 6. Gottes Wesen und Eigenschaften.

a) Die Gotteserkenntnis.

Wir beginnen mit der Frage nach dem Inhalt und der Gültigkeit unserer Aussagen, die wir von Gott und seinen Eigenschaften machen. Ockhams Antwort auf diese Frage ist bestimmt durch seine erkenntnistheoretischen Grundsätze, die wir bei der Behandlung der logischen Probleme kennen lernten und die Ockham nun auf das Gebiet der Gotteserkenntnis überträgt.

Jedes Urteil, das wir in diesem Leben bilden, ist für ihn nur eine Verknüpfung von Begriffen.[1]) Nicht die Dinge selbst sind Gegenstand des Wissens, sondern die sie vertretenden Begriffe. So reicht auch unsere Gotteserkenntnis nicht an Gott und sein Wesen heran. Das gilt von Gottes Wesenseigenschaften ebenso wie von der Trinität. Wir können über Gott keine reale Aussage tätigen. „Das göttliche Wesen ist die Vaterschaft", „das göttliche Wesen ist die Sohnschaft", oder: „Gott ist das Sein", „Gott ist die Weisheit": Diese und ähnliche Sätze sagen von Gott nur einen Begriff aus, nicht etwas, was Gott wirklich ist (Art. 4, 5, 10).

Lutterell führt im 4. Artikel einen ausführlichen Beweis für die reale Gültigkeit unserer Urteile, auf den er im folgenden Artikel verweist. Außerdem aber widerspreche sich Ockham selbst, wenn er vorher sage, es werde nur ein Begriff vom anderen ausgesagt (n. 29), jetzt aber in Art. 5, der Begriff werde von einer wahren Sache ausgesagt. Durch die Ansicht, unser Wissen erstrecke sich nur auf Begriffe, wird der Erkenntnis der Weg in die reale Welt verlegt. Wissenschaft und Glaube werden aufgehoben (Art. 30 n. 188).

Lutterell leitet diese Ansichten Ockhams auch aus seiner Universalienlehre ab. Es ist ja ein bekannter Grundsatz Ockhams, daß

[1]) Vgl. o. S. 39ff.

der Allgemeinbegriff keine realen Dinge bezeichnet. Denn kein Ding ist allgemein, sondern nur der Begriff. Wenn ich von Gott also aussage: ‚Gott ist das Sein', so bezeichne ich damit nur einen Begriff (Art. 5 n. 49).

Darauf antwortet Lutterell, daß jede Erkenntnis, ob sie nun ein Allgemeines oder ein Einzelnes zum Gegenstand hat, sich mittels eines Begriffs vollzieht. Jeder Satz ist schließlich aus Begriffen zusammengesetzt. Daraus folgt aber nicht, daß nur Begriffe Gegenstand unseres Wissens sind. Der Begriff ist Mittel, nicht Schranke der Sacherkenntnis.[2])

Das tragende Moment in Ockhams Anschauungen über die Gotteserkenntnis ist somit wieder seine Lehre von der Supposition, wie es auch Bruckmüller[3]) betont. Eine Erkenntnis des göttlichen Seins und seiner Vollkommenheiten ist weder auf dem Wege des univoken Begriffes, noch auf dem Wege des analogen möglich, weil geschöpfliches Sein weder in gleicher noch in anderer Weise im göttlichen Sein enthalten ist. Bruckmüller fragt, welche Bedeutung dann unsere Begriffe, in denen wir Gott zu erkennen vermeinten, noch hätten. Und er gibt zur Antwort: Ockham „wird es dem Aquinaten ... nicht bestreiten, daß uns Gott durch Universalbegriffe zugänglich ist[4]) ... Diese Konzepte enthalten freilich keinen realen Inhalt, sondern sie sind Surrogate für die Wirklichkeit." Das ist es ja eben! Diese Surrogate sind letzten Endes Gegenstand der Erkenntnis. Ockham fürchtet, daß durch ein Aufgeben des Suppositionsvermögens der Allgemeinbegriff in ein universale a parte rei umschlagen würde.[5]) So fällt er in das entgegengesetzte Extrem

[2]) In diesem Sinne spricht Lutterell von der Supposition der Begriffe; siehe o. S. 25ff.

[3]) Vgl. F. Bruckmüller, Die Gotteslehre Wilhelms von Ockham. Diss. München 1910, S. 25f.

[4]) Prol. I Sent. q. 9 U: Quarto dico quod Deus et universaliter omne ens reale potest intelligi vel in se ita quod nihil aliud terminat actum intelligendi, sicut nihil aliud quam albedo terminat actum videndi. Et isto modo non est possibile nobis intelligere Deum pro statu isto, quia nunquam pro statu isto potest intelligi Deus a nobis ita in particulari, sicut hec albedo potest videri. Vel potest Deus intelligi in aliquo alio, puta conceptu, vel secundum aliam opinionem potest intelligi aliqua cognitione communi sibi et aliis vel secundum se totum vel secundum suas partes ... Et isto modo intelligimus Deum pro statu isto.

[5]) I Sent. d. 2 q. 7 Z: Ad tertium dico quod nihil communicabile est rebus per identitatem, nisi sola essentia divina tribus suppositis, quibus est eadem

der völligen Trennung der Erkenntnis von der Sachwelt. Wenn Bruckmüller fortfährt: Ockham glaube doch an eine wirkliche Erkenntnis Gottes, insofern die Begriffe für Gott supponieren,[6]) so erinnern wir uns noch einmal an Lutterells Einspruch gegen Artikel 5, wo er bemerkt, daß Ockham an anderer Stelle gelehrt habe, daß in allen Aussagen nur ein Begriff vom anderen Begriff ausgesagt werde (n. 49).[7]) Sodann sehen wir doch in Art. 26, wie sich Lutterell mit diesem Argumente Ockhams ausdrücklich auseinandersetzt. Dort zeigt er uns als Prinzip Ockhams: Weder über die natürlichen Dinge noch über Gott kann ich etwas erkennen, wenn ich es nicht intuitiv gesehen habe. Also kann ich über Gott und die Substanzen in diesem Leben nur Begriffe aussagen (n. 171).

Darauf antwortet Lutterell: Ich kann die mit den Sinnen erfaßbaren Gegenstände gewiß nur erkennen, wenn sie auch den Sinnen gegenwärtig sind. Und dennoch kann mein Verstand von den natürlichen Akzidenzien der Dinge, deren sich die sinnliche Erkenntnis bedient, absehen und das Ding als solches zum Gegenstand des Erkennens machen. So kann auch Gott von uns erkannt werden, ohne daß zugleich irgend ein anderes Objekt unserer Erkenntnis als Objekt gegenwärtig ist. Freilich kann ich Gott nicht erkennen wie ein meinem Erkenntnisvermögen wesenhaft gegenwärtiges Objekt. Gott wird auch nicht unmittelbar erkannt, sondern mittels eines Begriffes, jedenfalls in diesem Leben. Und doch wird er auf eine Weise erkannt, die Ockham leugnet. Denn er ist selbst Objekt der Erkenntnis, während die Begriffe nur Mittel, nicht Ziel und Gegenstand sind. (n. 172).

Ockham glaubt nicht an eine eigentliche Sacherkenntnis. Aus dieser Tatsache versucht Lutterell auch den 28. Artikel zu erklären, wo Ockham plötzlich sagt, daß in diesem Leben die Trinität ebenso gut erkannt werden könne wie die göttliche Wesenheit. Viel-

realiter ... Unde sicut ipsi habent dicere quod ens quod est commune Deo et creature, non est communicabile cuilibet per identitatem, quia tunc aliquid reale esset univocum Deo et creature, sicut secundum eos aliquid reale est univocum Sorti et Platoni, sic dico universaliter quod nullum univocum est communicabile univocatis per identitatem.

[6]) I Sent. d. 3 q. 2 I: Ita potest dici in proposito quod quamvis nihil terminat actum intelligendi nisi unus conceptus, qui non est Deus, quia tamen ille conceptus est proprius Deo, et quidquid potest predicari de Deo, predicatur vere de illo conceptu, quamvis non pro se, sed pro Deo, ideo dicitur Deus cognosci illo conceptu.

[7]) Vgl. o. S. 64.

leicht bewegt Ockham, so heißt es am Ende der Kritik, jenes Motiv, daß in diesem Leben weder Gottes Wesen noch die Dreifaltigkeit erkannt werden kann, sondern nur deren Begriffe, wozu bereits im 10. Artikel eine Antwort gegeben worden sei (n. 183/184).

In der Behauptung der Unmöglichkeit einer wirklichen Erkenntnis Gottes soll Ockham noch von seinem Zeitgenossen Crathorn[8]) übertroffen worden sein. Dieser Name ist darum hier von Interesse, weil Crathorn in Oxford, der einstigen Lehrstätte Ockhams, gewirkt hat. Ferner zählt er, obwohl selbst Dominikaner, zu den Gegnern seines großen Ordenslehrers. In der q. 6 über die natürliche Gotteserkenntnis wird sowohl die Ansicht, Gott werde von uns intuitiv erkannt, als auch die Meinung, er werde in einem Begriff erkannt, abgelehnt, sofern der Begriff eine natürliche Ähnlichkeit mit Gott habe.[9]) Sondern Gott wird von uns in einem Begriff erkannt, den wir für ihn als willkürliches Zeichen wählen.[10]) Darum kann Gottes Dasein aus der natürlichen Schöpfungsordnung nicht eigentlich bewiesen werden.[11]) Hierin unterscheidet sich Crathorn von Thomas. In dieser Skepsis gegenüber der natürlichen Gotteserkenntnis übertrifft er aber auch Ockham. Während nämlich dieser dem Begriff, bei dem freilich die Erkenntnis stehen bleibt, wenigstens eine natürliche Suppositionsfähigkeit für Gott zuerkennt, ist er für Crathorn ein bloßes Zeichen, das willkürlich für Gott gesetzt wird, ähnlich wie der Mensch zuweilen ein bloßes Bildzeichen zur Darstellung Gottes benutzt, wie z. B. die Taube zur Darstellung des Hl. Geistes.

b) Attributenlehre.

Über die Attributenlehre gibt uns unser Text und die entsprechenden Stellen des Sentenzenkommentars nach zwei Richtungen hin Auskunft: Erstens: Wie sieht Lutterell die Auffassung Ockhams über die göttlichen Attribute? Zweitens: Hat Ockham die Synonymität der göttlichen Attribute gelehrt?

---

[8]) Vgl. J. Kraus, Die Stellung des Oxforder Dominikanerlehrers Crathorn zu Thomas von Aquin. Zeitschr. f. kath. Theol. LVII (1933) S. 66—88.

[9]) Q. 6: Utrum viator naturaliter cognoscat Deum. Concl. 4: Licet Deus non cognoscatur a nobis intuitive nec in aliquo conceptu, qui sit eius similitudo naturalis, cognoscitur tamen a nobis in aliquo conceptu, qui sit ipsius signum ad placitum (zit. von Kraus, a. a. O. S. 85).

[10]) Ockhams Supposition nimmt doch eine engere Verbindung zwischen Gott und dem für ihn stehenden Begriff an. Vgl. Anm. 6.

[11]) Vgl. Kraus, a. a. O. S. 85/86.

Auf die erste Frage geben uns die Artikel 5 und 10 Antwort. Ockham sieht in den göttlichen Attributen wie überhaupt in jeder Aussage über Gottes Sein und seine Eigenschaften nichts als Begriffe und Begriffsverbindungen. Wir können über Gottes Wesen nichts erkennen, darum sind die von ihm ausgesagten Eigenschaften, wie es in Art. 10 heißt, nicht mit seinem Wesen identisch.[12])

Im Sentenzenkommentar werden zunächst einmal zwei Auffassungsmöglichkeiten der göttlichen Attribute unterschieden.[13]) Als Vollkommenheiten Gottes sind sie mit seinem Wesen gleich. Und so können sie als ein intrinsecum Deo ebenso wenig erkannt werden wie die göttliche Wesenheit.[14]) Versteht man jedoch unter „Attribut" nur etwas, was von Gott ausgesagt wird, also ein praedicabile de Deo, dann sind diese attributalen Vollkommenheiten nichts als bloße Namen und Begriffe, die wir Gott beilegen; sie sind nicht die göttliche Wesenheit selbst.

Hier sei daran erinnert, was Lutterell über die reale Geltung der Prädikate und Attribute schon früher gesagt hat und nun im Text von Art. 10 erneut in dem Satz zusammenfaßt: Esse attributum est esse rem, que signatur inesse alteri. „Esse", „rem", „inesse": es geht um reale, wirkliche Verknüpfungen von realen, wirklich seienden Dingen (n. 68).

Nun zur Unterscheidung der Attribute. Maßgebend ist für Ockham der Satz, den Lutterell auch in dem 9. Artikel bringt: es ist unmöglich, daß eine Sache, die in sich real eins ist, durch den Intellekt in begriffliche Unterschiede zerlegt werden kann.[15]) Darum gibt es auch nicht einmal gedankliche Unterschiede in Gott. Auch kann man dort nicht von einem realen oder begrifflichen Unterschied der Dinge sprechen, wo deren gegenseitiges

---

[12]) Ockham, I Sent. d. 2 q. 2 F.

[13]) Ebd.: Ideo dico aliter ad questionem quod perfectio attributalis potest accipi dupliciter. Uno modo pro aliqua perfectione simpliciter, que est ipse Deus realiter. Alio modo pro aliquo predicabili vere de Deo et de omnibus tribus personis coniunctim et divisim.

[14]) I Sent. d. 3 q. 2 L.

[15]) I Sent. d. 2 q. 2 D: Quando aliqua omnimode uniformiter se habent ante actum intellectus et post, vel semper distinguuntur vel nunquam. Sed sapientia divina et bonitas semper uniformiter se habent ante actum intellectus et post; nulla enim variatio causatur in eis ex hoc solo quod intelliguntur. Ergo si nullo modo distinguuntur ante operationem intellectus, nec post.

Verhältnis zueinander vor und nach der Tätigkeit des erfassenden Verstandes sich völlig gleich bleibt. Dies ist aber bei den göttlichen Attributen der Fall. Die Weisheit und die Güte Gottes stehen zueinander immer in demselben Verhältnis vor und nach dem Akte des erfassenden Verstandes. Dadurch wird in ihnen vom Intellekt her keine Veränderung verursacht. Welcher Art ist nun aber die distinctio attributorum? Hier unterscheidet Ockham wieder zwischen dem Attribut, insofern es die göttliche Wesenheit selbst ist, und dem Attribut, insofern es ein praedicabile de Deo, ein Begriff ist, den unser Verstand Gott beilegt. Die göttlichen Attribute im ersten Sinne genommen unterscheiden sich voneinander und von dem göttlichen Wesen weder real noch gedanklich.[16]) Freilich sind, wie wir bereits sahen, diese Attribute für uns ja ebensowenig erkennbar wie die Wesenheit Gottes. Zwischen diesen attributalen Vollkommenheiten Gottes im zweiten Sinne, nämlich als praedicabilia de Deo, besteht mehr als ein nur begrifflicher oder gedachter Unterschied. Ockham scheut sich, von einem realen Unterschied direkt und ausdrücklich zu sprechen, da ihn diese Annahme zu sich selbst in Widerspruch setzen würde. Er sagt ja selbst, daß zwischen „entia rationis" kein realer Unterschied sein kann.[17]) Wenn wir andererseits Gott die Weisheit und die Güte als Eigenschaften beilegen, so ist sicher, daß sich diese Eigenschaften als solche vor aller Tätigkeit des Intellektes unterscheiden.[18]) Und so verstanden, muß man zwischen den göttlichen Attributen irgendeine Nichtidentität ex natura rei annehmen, weil sie sich sonst — ein bekannter Grundsatz Ockhams[19]) — gar nicht unterscheiden würden.

Betrachten wir nun einmal, was Lutterell zu diesen Gedankengängen Ockhams zu sagen hat, mit denen er sich ausführlich im 9. Artikel befaßt (n. 62). Er stellt zunächst fest: Weisheit und Güte sind in Gott identisch und unterscheiden sich nur begrifflich voneinander. Dann folgt die Begründung. Da die göttliche Weisheit

[16]) Ebd. F.: Nihil quod realiter est divina essentia, distinguitur ratione a quocumque quod est realiter essentia divina. Ergo attributa non distinguuntur ratione inter se et a divina essentia, si sint realiter divina essentia.

[17]) Ebd. H.: A re simplici non possunt formari diversi conceptus simplices et proprii predicabiles in quid. Ebd. q. 3 B. Vgl. d. 6 q. 1 D; d. 22 q. 1 I; d. 35 q. 5 E.

[18]) I Sent. d. 2 q. 1 B.

[19]) Prol. I Sent. q. 2 LL; dort am Rande: „Achilles Ockham".

und Güte keine Synonyma sind, muß zwischen ihnen irgendein Unterschied bestehen. Folgen wir nun dem Grundsatz Ockhams, daß zwischen realen Dingen kein Unterschied in ratione bestehen kann, so müßten wir zwischen den göttlichen Attributen entweder einen realen oder einen realen und rationalen Unterschied annehmen, was beides nicht geht. Also bleibt nur die Annahme eines rationalen Unterschiedes. Ein solcher kann sehr gut neben der realen Einheit einer Sache bestehen, weil ein Objekt in verschiedener Weise und unter verschiedenen Blickrichtungen des Intellekts erkannt werden kann. Wird freilich dieses Objekt unmittelbar in einem einzigen Blick des Intellektes erfaßt, dann besitzt der Intellekt auch nicht wie im ersten Fall verschiedene Begriffe der Sache, weil dann nach Averroes[20]) der Gegenstand entweder vollständig oder überhaupt nicht erkannt wird, weil ja hier keine derartige Verschiedenheit im Verstand existiert, die verschiedene Begriffe hervorrufen könnte. So nennen wir einen Unterschied in der Sache eine „sachliche Unterscheidung", einen Unterschied andererseits, der nur durch die Tätigkeit des Verstandes begründet wird, eine „begriffliche Unterscheidung".

Dann kommt Lutterell zu der Lehre Ockhams und „anderer"[21]) von der realen und begrifflichen Unterscheidung. Es entbehrt des rechten Grundes, wenn jene sagen, daß zur begrifflichen Unterscheidung ein ens rationis als Beziehungsglied gehört. Eine solche Unterscheidung kann auch zwischen realen Dingen bestehen, nämlich dann, wenn sie von dem unterscheidenden und vergleichenden Verstand ausgeht, wie Lutterell bereits gezeigt hat. Was wollen wir also bezeichnen, wenn wir von einer begrifflichen Unterscheidung zwischen den göttlichen Attributen sprechen? Wir meinen damit nicht etwa — das ist der Inhalt von Lutterells Erwiderung — den Unterschied zwischen der realen Sache und jenem begrifflichen Inhalt, den sich der jene Sache erfassende Verstand bildet und den wir die ratio des Dinges nennen. Wir nehmen „ratio" auch nicht im Sinne eines nur begrifflichen Seins im Verstand. Sondern wir nennen es eine begriffliche, intellektive Unterscheidung, wenn wir jene Sache, die in Gott die Weisheit ist, von seiner Güte in unserer Vernunft oder durch unsere Vernunft oder gemäß der Tätigkeit unserer Vernunft unterscheiden.

---

[20]) Met. IX c. 22 (in Θ c. 10 1051 b 17 — 52 a 11).

[21]) Damit dürften Harclay und Durandus gemeint sein. Vgl. o. S. 59ff.

Anschließend formuliert Lutterell einen Einwand Ockhams, der von der begrifflichen Unterscheidung der Attribute auf ihre wirkliche Mehrzahl und damit auf einen realen Unterschied zwischen ihnen schließt (n. 63).[22])

Lutterell fängt hier den Gegner mit seinen eigenen Worten ab (n. 64). Die Mehrzahl der Attribute Gottes ist keine reale Vielheit in der Sache, sondern nur eine Verschiedenheit der Sache in bezug auf den Verstand. Denn Ockham selbst nennt ja „attribuere" einen Akt des Verstandes. Also besteht auch die Verschiedenheit der göttlichen Attribute nur in bezug auf diesen Akt des Verstandes. Mit der nochmaligen Betonung des begrifflichen Unterschiedes der göttlichen Attribute, unter Ablehnung eines realen Unterschiedes, schließt der Artikel.

Hat Ockham nun die Synonymität der göttlichen Attribute gelehrt und wurde ihm dieser Vorwurf von Lutterell gemacht? Das erste bestreitet Bruckmüller[23]) in heftiger Polemik gegen Pohle. Ockham habe nicht gelehrt, daß sich die göttlichen Attribute nur durch ihre Connotata unterscheiden, d. h. nur durch die Verschiedenheit ihrer Wirksamkeit nach außen.

---

[22]) I Sent. d. 2 q. 3 B: Ideo dico quod nulla res nec a seipsa nec a quacumque alia poterit distingui vel esse eadem ratione. Hoc probo sic: Si aliqua eadem res a seipsa vel ab alia differat ratione, hoc non esset nisi propter diversas rationes fabricatas circa eandem rem vel easdem res, vel quia aliter concipitur eadem res ab intellctu. Sed primum non sufficit, quia, sicut intellectus potest formare diversas rationes circa eandem rem, ita causa realis potest formare diversas res realiter distinctas circa eandem rem. Sed non obstante quod circa eandem rem et in eadem re fiant res diverse realiter distincte, nunquam dicetur quod illa res realiter distinguitur a seipsa ... Ita nunquam aliqua res distinguitur a seipsa ratione propter diversitatem rationum, que non sunt ipsa, sicut nec distinguitur realiter a seipsa propter diversitatem rerum quarumcumque, que non sunt ipsa. Nec secundum sufficit. Quia si aliqua res sit aliter et aliter conceptibilis, aut illud quod concipitur est idem omnibus modis, ... aut ipsum obiectum aliquo modo multiplicetur saltem secundum rationem, ita quod sint plura obiecta formalia secundum modum loquendi aliquorum. Si primo modo, arguo sicut prius ... Si dicitur quod obiectum ipsum aliquo modo multiplicatur, ita quod sint plura obiecta formalia, aut illa multiplicatio est ex natura rei aut tantum per actus intellectus. Si primo modo, ergo non distinguitur ratione ex natura rei. Si secundo modo, ergo sicut prius quod per nullam operationem, quam intellectus facit quocumque <modo>, sive in ratione sive in re, potest eadem distingui ratione a seipsa.

[23]) a. a. O. S. 34/35.

Ockham betone das Gegenteil ausdrücklich in seinem Sentenzenkommentar.[24]) Die Attribute unterscheiden sich nicht durch ihre Connotata, sondern durch sich selbst. Doch dabei muß man, um Ockham recht zu beurteilen, berücksichtigen, was er über die Unterscheidung der Attribute und die zweifache Auffassungsweise des Attributes sagt. Wird das Attribut aufgefaßt als reale Eigenschaft Gottes, dann ist es mit seinem Wesen identisch. Wird es aber verstanden als ein praedicabile de Deo, dann unterscheidet es sich real von Gott und den anderen Attributen. Diese zweite Art der Attribute meint Ockham, wenn er von einer wahren Unterscheidung der Attribute durch sich selbst spricht. Er muß aber selbst zugeben, daß die Attribute Gottes, wenn sie etwas darstellen oder auf etwas hinweisen, was mit dem Wesen Gottes identisch ist, reine Synonyma sind. Davor retten ihn schließlich doch nur die Connotata![25])

Lutterell erhebt gegen Ockham nicht direkt den Vorwurf, daß er die Synonymität der göttlichen Attribute gelehrt habe. Im Art. 43 tadelt er sogar eine zu starke Unterscheidung der Attribute. Aus dem Satze Ockhams, daß wir über eine reale einfache Sache nicht zwei verschiedene Begriffe bilden können, folgt der Irrtum, sagt Lutterell, daß Weisheit und Güte in Gott nicht eine einzige und einfache Sache sind (n. 247). Der Fehler liegt auf logischem Gebiete. Ockham läßt eine distinctio rei simplicis in ratione nicht gelten. Lutterells Ausführungen in Art. 9 haben das einzige Ziel, diese zu verteidigen. Der zweite Grund für Ockhams Ansicht ist die scharfe Trennung zwischen Attribut als intrinsecum Deo und Attribut als praedicabile de Deo. Letzteres ist mit dem Wesen Gottes nicht identisch, wohl aber ersteres, welches

[24]) I Sent. d. 2 q. 2 G: Tertio patet quod non est bene dictum quod attributa distinguuntur per connotata. H: Per idem ad aliud dico quod ista distinctio attributorum proprie loquendo et de virtute sermonis accipitur ex parte ipsorum attributorum absolute et secundum se. Nec ex hoc sequitur quod distinguuntur realiter, quia non sunt realiter in Deo ... Sed si essent et importarent aliquid quod est realiter divina essentia, essent pure synonima. Et ita concedo quod omnia attributa vel connotant aliqua distincta realiter vel sunt communia aliquibus distinctis realiter.

[25]) In diesem Zusammenhange besagt auch das von Bruckmüller (a. a. O. S. 105) darauf zitierte Wort Ockhams nichts Neues: Et ideo dico quod Deus non est sapiens, quia est causa sapientie create, nec quia continet eminenter sapientiam, sed seipso, omni alio circumscripto, simpliciter est sapiens et ipsa sapientia. (Ebd. I.)

freilich der menschlichen Erkenntnis unzugänglich ist. Wären die göttlichen Attribute als praedicabilia de Deo mit dem göttlichen Wesen identisch, dann allerdings würden sie nichts anderes darstellen als reine Synonyma, wie wir soeben sahen.[26]) Dieser Satz wird Ockham wohl auch den Vorwurf eingebracht haben, er lehre die Synonymität der göttlichen Attribute. In dem Augenblick, da das praedicabile de Deo wirklich etwas in Gott bezeichnet, kommen wir auf Grund der distinctio-Theorie Ockhams zur Annahme der Synonymität der Attribute. Das hat er selbst gesehen und gesagt. Wenn wir hier noch einen Satz aus dem Centilogium heranziehen, der die Gleichheit der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes behauptet,[27]) so wird man doch sagen müssen, daß der gegen Ockham erhobene Vorwurf, er habe die Synonymität der göttlichen Attribute gelehrt, nicht unberechtigt ist.

Lutterell sagt dagegen: Die Attribute sind identisch mit dem Wesen Gottes. Das verlangt Gottes Einfachheit. Aber damit sie nicht zu reinen Synonyma werden, und weil sie es nicht sind, muß unter ihnen wieder ein Unterschied bestehen, und dieser kann nur ein begrifflicher sein (n. 62).

Wie der hl. Thomas auf dem Wege sprachphilosophischer Erwägungen das Problem löste, zeigt Fr. Manthey.[28]) Alle Attribute bezeichnen den einen und einfachen Gott. Und doch sind die göttlichen Attribute keine Synonyma, da sie zwar stets denselben Gegenstand, aber immer wieder unter verschiedenen Begriffen, bezeichnen.

Diesen Erörterungen liegt neben dem logischen noch ein tieferes Problem zugrunde, nämlich das der Seinsanalogie, wie aus Art. 55 hervorgeht: Es kann nicht bewiesen werden, daß Gott nicht unter eine Gattung fällt.

An zwei Stellen befaßt sich Ockham im Sentenzenkommentar mit dieser Frage. An der ersten Stelle betont er ausdrücklich, daß Gott nicht unter eine Gattung fällt. Nur sei dies schwer zu beweisen.[29])

---

[26]) Siehe o. Anm. 24.

[27]) Centilogium theologicum, conclusio 44: Quod iustitia divina est misericordia divina, que probatur sic: Iste Deus est misericordia divina; iste Deus est iustitia divina. Igitur iustitia divina est misericordia divina.

[28]) F. Manthey, Die Sprachphilosophie des hl. Thomas v. Aquin. Paderborn 1937, S. 225. Dort zitiert: S. c. g. I. cap. 35; hingewiesen wird auf: I Sent. d. 2 q. 1 a. 3; d. 22 q. 1 a. 3; De pot. q. 7 a. 6; S. c. g. I c. 31; II cap. 10.

[29]) I Sent. d. 8 q. 1 LM.

Es kann nicht hergeleitet werden aus seiner Einfachheit noch aus seinem absolut notwendigen Sein, und endlich nicht aus seiner Unendlichkeit.[30]) Denn, so beweist Ockham, Gott ist zwar unendlich und übertrifft hierin jegliches Geschöpf. Aber auch die Geschöpfe sind nicht gleich in ihrer Vollkommenheit und nähern sich daher in verschiedenem Grade der Unendlichkeit Gottes. Und wegen dieser Ähnlichkeit des Geschöpfes mit der unendlichen Vollkommenheit Gottes könne nicht bewiesen werden, daß Gott und das Geschöpf nicht unter einer beiden in univoker Weise gemeinsamen Gattung des Seins stehen, die sich in Gott und jenes Geschöpf gliedert. Es ist also die Univokation des Seinsbegriffes bei Gott und Geschöpf, durch die Ockham in Gottes Vollkommenheit eine Begrenzung hineinträgt.

Falsch ist auch die Annahme, so sagt Ockham an anderer Stelle,[31]) in Gott sei nicht das allgemeine Prinzip der Gattung, obwohl in ihm das besondere Prinzip der Art enthalten ist. Denn was in einer bestimmten Art enthalten ist, gehört auch zu einer bestimmten Gattung. Nun werden aber von Gott Arten der Quantität und Qualität ausgesagt. Denn es heißt: Gott ist die Größe, Gott ist die Weisheit. Also kann Gott auch unter eine bestimmte Gattung gefaßt werden. Denn nach den Regeln der Logik kann in den einfachen Bejahungssätzen vom Niederen zum Höheren folgerichtig fortgeschritten werden.

Lutterell antwortet mit dem Hinweis auf ein Urteil, das Kardinal Robert Kilwardby am 18. 3. 1277 über eine Reihe von Irrtümern gefällt hat, unter denen auch dieser Satz enthalten ist.[32]) Wahrscheinlich bezieht sich auch Ockham noch auf dieses Urteil, wenn er sagt: Es kann das nicht bewiesen werden, daß Gott nicht unter eine Gattung fällt. Lutterell bekräftigt das Urteil des

---

[30]) Ebd. M.: Nec etiam potest sufficienter probari per infinitatem Dei, quia quantumcumque Deus in infinitum excedat omnem creaturam, quia tamen creature non sunt equales in perfectione, plus assimilatur una creatura Deo quam alia, et propter illam assimilationem nec potest probari, quin aliquid univocum Deo et illi creature esset unum genus contentum sub ente quod postea divideretur in Deum et illam creaturam.

[31]) I Sent. d. 19 q. 1 C.

[32]) Vgl. Chart. Univ. Paris, Bd. 1 n. 474, S. 558 n. 15: Item quod causa prima est ordinabilis in genere, tamen est extra genus. Kurz vorher (am 7. 3. 1277) verurteilte Bischof Tempier von Paris, ein Freund des Kardinals Kilwardby, 219 Sätze des lateinischen Averroismus, darunter auch Sätze, die Thomas vertrat.

Kardinals. Denn die logische Einordnung eines Dinges in eine bestimmte Gattung bestätigt seine Begrenztheit und Unvollkommenheit in seinem wirklichen Sein.

Ockham überträgt die Gesetzmäßigkeiten der geschaffenen Welt ohne weiteres auf das göttliche Sein, ein Fehler, der sich aus seiner Univokation des Seinsbegriffes ergibt. Gegen diesen Mißgriff hat sich bereits Augustinus gewehrt, auf den sich auch Lutterell im vorliegenden Artikel beruft. Es gibt viele, sagt Augustinus, die jene Gesetze, die in der Körperwelt gelten, ohne weiteres auf die Geisteswelt anwenden. Andere wieder erörtern das göttliche Sein nach Grundsätzen, die für den Menschen und das geschöpfliche Sein im allgemeinen gelten. Eine dritte Gruppe schließlich irrt, wenn sie meint, über Gott nichts aussagen zu können, weil auf ihn weder die Gesetze des körperlichen, noch die des geistigen Seins anwendbar sind.[33])

Gott hat seine Spuren in der Kreatur hinterlassen. Wir können, ausgehend von der geschaffenen Welt, uns zur Erkenntnis ihres Schöpfers erheben. Nur die absoluten Geheimnisse des göttlichen Wesens können wir allein aus der Hl. Schrift erkennen. So darf man auch von Gott sagen: Er ist groß, gut usw., ohne daß man ihn in die Maße und Werte des geschöpflichen Seins hineinzieht. „Gott ist ohne Quantität groß."[34]) Keine Aussage faßt das Sein Gottes unter eine bestimmte Kategorie.

Mit der im Art. 33 aufgeworfenen Frage hat sich auch der hl. Thomas mehrfach beschäftigt. In der Summe finden wir einen eigenen Artikel, ob Gott unter einer bestimmten Gattung enthalten sei.[35]) Wir finden eine Ausführung dessen, was Augustinus bereits andeutete. Wie steht es mit der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zwischen Gott und Geschöpf? Gott ist doch das „Maß der geschaffenen Dinge."[36]) Ein Ding kann aber nur an einem anderen Ding der gleichen Gattung gemessen werden, wie z. B. Längen

---

[33]) De trinitate I c. 1 (PL 42, 820ff.).

[34]) Ebd. VI c. 7 (PL 42, 929): Deus vero multipliciter quidem dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus, et quidquid aliud non indigne dici videtur. Sed eadem magnitudo eius est, quae sapientia. Non enim mole magnus est, sed virtute.

[35]) S. th. I q. 3 a. 5: Utrum Deus sit in genere aliquo.

[36]) Thomas, S. th. I q. 3 a. 5 obi. 2 et ad 2. Vgl. Averroes, Metaph. X comm. 7.

nur durch eine Länge, Zahlen nur durch eine Zahl. Dieser Einwand trifft jedoch für das göttliche Sein nicht zu. Denn dieses steht zu den geschaffenen Dingen in keinem Vergleichsverhältnis. Denn die Dinge besitzen nur soviel Sein, als sie sich dem göttlichen Sein nähern. Insofern ist Gott ihr Maß. Die Dinge ahmen Gott nur in unvollkommener Weise nach. Was den Dingen an Ähnlichkeit mit Gott fehlt, ist nicht ein Mangel an Vollkommenheit im Sinne einer geringeren Quantität, sondern es besteht keine Übereinstimmung hinsichtlich der Art und der Gattung.[37]) Gott ist nicht von derselben Art und Gattung wie die Geschöpfe. Daß damit nicht gesagt ist, Gott sei von anderer Art und Gattung, betont Thomas bald darauf.[38])

An einer viel späteren Stelle taucht die Frage noch einmal auf. Thomas behandelt dort die Erkenntnis der unkörperlichen Wesen. Auf einen Einwurf hin sagt Thomas, daß Gott im Vergleich zu den Engeln in keiner Weise adäquat erkannt werden kann, weil er unter keine Gattung fällt.[39])

c) Die Relationen.

Über die Beziehungen Gottes zu den Geschöpfen handelt vor allem der 38. Artikel. Er beginnt mit der Feststellung, daß Ockham die begriffliche Beziehung Gottes zu den Geschöpfen leugnet. Wenn wir Gott den „Schöpfer", den „Herrn", die „Zuflucht" des Geschöpfes nennen, so ist die Annahme einer Relation überflüssig, die als Mittleres zwischen Gott und dem Geschöpf steht, sei sie nun real oder nur gedanklich. Dieser Gedanke ist bestimmt von der Auflösung der Relation zur bloßen Konnotation, wie wir bereits gesehen haben.[40]) Wenn ich sage: „Gott ist der Schöpfer", so wird damit nichts anderes bezeichnet als die göttliche Wesenheit unter Mitbezeichnung des Geschöpfes. Eine Relation bezeichnet nur die beiden Beziehungsglieder, aber nichts „Mittleres" zwischen diesen.[41]) Der zweite Gedanke besagt: Wenn Gott wirklich („realiter") Schöpfer, Herr usw. gegenüber dem Geschöpfe ist, dann kann er dies nicht sein durch eine relatio rationis. Wenn man also das Verhältnis Gottes zum Geschöpf als

[37]) Ebd. q. 4 a. 3 ad 1.
[38]) Ebd. q. 6 a. 2 ad 3.
[39]) Ebd. q. 88 a. 2 ad 4.
[40]) Siehe o. S. 57f.
[41]) Vgl. II Sent. q. 1 B—D.

„Schöpfer", als „Herr", als „Zuflucht" usw., als Relation bezeichnet, so kann dies nur eine relatio realis sein, insofern ihre Beziehungsglieder reale Objekte sind. (n. 234).[42])

Diesen Gedanken finden wir bereits bei Heinrich von Harclay vorgebildet. Ihm bedeuten die außergöttlichen Relationen nicht mehr als die Mitexistenz Gottes mit den Geschöpfen. Diese besteht unabhängig von unserem Denken. Also ist die Beziehung von Gott zum Geschöpf real.[43]) Den Grund für diese Annahme finden wir in der Auffassung der Relation. Sie besagt nichts anderes als die beiden Beziehungsglieder. Es sei hier nur auf das verwiesen, was oben im Abschnitt über die Relation, über die Ähnlichkeit der Stellungnahme Harclays und Ockhams zu dieser Frage gesagt worden ist.[44])

Darauf antwortet Lutterell mit folgendem Gegenbeweis (n. 235). Wenn die Bezeichnung Gottes als unseres „Herrn" weder eine reale noch eine begriffliche Relation bezeichnet, dann ist Gott nicht in Wirklichkeit unser Herr, unser Schöpfer usw. Eine reale Relation kann aber nicht gemeint sein, weil diese in Gott eine Veränderung hineintragen würde. Denn er war einmal noch nicht unser „Herr", unsere „Zuflucht" usw. Eine gedankliche Relation lehnt Ockham ab. Nach Aristoteles aber besagen „Vater", „Herr" und dgl., die etwas wirklich Seiendes ausdrücken, Relationen im eigentlichen Sinne. Nach Ockham wäre demnach Gott in Wirklichkeit nicht unser Herr, unser Schöpfer usw., weil diese Begriffe formell eine Relation bezeichnen, nicht nur „secundum dici", was man am besten übersetzt: der Benennung nach, wie „Haupt", „Fuß" usw. (wie also Christus z. B. das „Haupt" der Kirche genannt wird), sondern auf Grund eines wirklichen Seins.

Auch Durandus spricht von einer realen Relation Gottes zu den Geschöpfen, jedoch in einem bedeutend eingeschränktem Sinne. Er unterscheidet zunächst zwei Arten der Relation, die transzendentale und die prädikamentale Relation. Die transzendentale Relation ist von ihrem Fundament real verschieden und folgt aus ihm entweder der Natur nach (per se) oder zufällig (per accidens). Das

---

[42]) I Sent. d. 30 q. 3 D, E, F, P, Q, R. Vergl. u. S. 80 Anm. 51.

[43]) Cod. Borgh. 171, f. 3vb: Videtur michi quod non repugnat Deo habere realem relationem ad creaturam. F. 5va: Relatio Dei ad creaturas nihil aliud est nisi coexistentia eius cum creatura, et ista est extrinseca (zit. v. Pelster, a. a. O. S. 344).

[44]) S. o. S. 59f.

erste ist der Fall bei der Relation zwischen Substanz und Akzidens, das zweite bei den zufälligen Relationen, wie z. B. bei zwei sich berührenden Körpern.[45])

Die prädikamentale Relation bezeichnet keine reale „Beziehung", sondern dient einer realen „Mitbezeichnung". In diesem Sinne ist sie nicht immer vom Fundament verschieden. Wenn ich z. B. sage: „Sokrates ist dem Plato ähnlich", so will ich damit nicht sagen, daß die Ähnlichkeit zwischen beiden irgend ein real Existierendes ist. Sondern von Sokrates wird gesagt, daß er weise ist, und von Plato wird das Gleiche gesagt.[46]) Diese Fassung der Relation im Sinne der Denomination ähnelt sehr der Konnotation Ockhams.

Faßt man nun die Relation Gottes zu den Geschöpfen im zweiten Sinne, d. i. als reale Denomination, so kann man sagen, daß die zeitlichen Beziehungen Gottes zu den Geschöpfen real sind, wenn wir ihn den Herrn oder den Schöpfer nennen, „Beziehung" aber ausdrücklich im Sinne von denominatio genommen. Im Sinne von „realis respectus" ist die reale Relation in Gott abzulehnen, da sie der Zeitlosigkeit und Unveränderlichkeit Gottes widerspricht. Insofern jedoch Gott als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt für das Geschöpf die wirkliche Ursache ist, kann er auch auf Grund dieser Eigenschaften, die keine absoluten Eigenschaften seines göttlichen Seins, sondern „rela-

[45]) Durandus I Sent. d. 30 q. 2, f. 94 G.

[46]) Ebd. f. 94 L: Si autem accipiatur respectus solum pro eo quod sufficit ad relationem predicamentalem seu ad predicamentum relationis, sicud videtur Philosophus accipere V Metaphys. et in Predicamentis, ubi dicit quod album refertur ad aliud album, et unum quantum ad aliud quantum secundum similitudinem, equalitatem et inequalitatem, sic ergo dicendum est quod talis relatio non differt realiter a fundamento, et per consequens non semper facit compositionem cum eo, quia talis relatio non semper est aliquid in rerum natura quod sit essentialiter respectus, sed est sola denominatio respectiva alicuius subiecti ex natura plurium. Verbi gratia: Sortes dicitur similis Platoni et e converso, non quod ista similitudo sit aliquid quod sit essentialiter respectus. Sed sic denominatur ex hoc quod habet albedinem in se et alius habet albedinem sicud ipse. Nam si Sortes denominaretur a sola albedine, que est in ipso, alio existente vel non existente albo, non diceretur similis, sed albus tantum. Sed cum dicitur similis, illa denominatio consurgit non solum ex albedine, que est in ipso, sed ex albedine, que est in alio. Unde cum dicitur quod Sortes est similis Platoni, non est aliud dictum nisi quod Sortes habet albedinem, sicut Plato habet eam.

tive" Eigenschaften in seinem Verhalten zur geschöpflichen Welt sind, benannt werden. Wenn wir Gott als den Schöpfer, den Herrn bezeichnen, so geben wir ihm zeitliche und zeitgebundene Namen, weil sie Beziehungen zu der zeitgebundenen Schöpfung bezeichnen. Diese relativen Bezeichnungen („denominationes respectivae") sind in gewissem Sinne real, weil sie von mehreren realen Dingen genommen werden. Aber sie sind keine real in Gott existierenden Beziehungen. Darum möchte sie Durandus lieber zur Kategorie der actio als zu der der relatio rechnen.[47])

Vielleicht hängt diese Fassung der Relation im Sinne einer bloßen Denomination zusammen mit der Auffassung des Durandus, daß die prädikamentalen Bestimmtheiten nicht durch eine in ihnen selbst liegende Eigenart konstituiert werden, noch sich voneinander durch sich selbst unterscheiden, sondern beides geschieht durch die mitwirkende Tätigkeit des Verstandes.[48]) Ein Prädikament unterscheidet sich vom anderen durch die „Figur der Aussage, wie Aristoteles lehre."[49]) Wenige Zeilen später heißt es: Die Einteilung des außerintellektiven Seins in die 10 Kategorien geschieht nicht nach ihrem formalen Wesensgehalt, son-

---

[47]) Durandus I Sent. d. 30 q. 3, f. 95 M—O.

[48]) Ebd. q. 2, f. 95A: Et ideo dicendum est aliter quod divisio entis extra animam non est in decem predicamenta secundum formales eorum rationes, quia nullum predicamentum in se constituitur vel ab alio distinguitur nisi concurrente operatione intellectus. Predicamentum enim quodlibet in se continet ordinem predicabilium secundum sub et supra sub ratione speciei, generis et differentie, que non possunt esse sine operatione intellectus. Distinguitur etiam unum predicamentum ab alio secundum figuram predicationis, ut patet ex V Metaphys, capitulo De uno. Ubi dicitur quod eadem genere sunt, quorum est eadem figura predicationis. Et loquitur de genere predicamentali. Modus autem predicandi supponit actum intelligendi. Ergo ens extra animam non distinguitur in decem predicamenta secundum formales rationes eorum, quibus constituuntur et distinguntur, sed dividitur ens extra animam in decem predicamenta quoad res, que prestant sufficiens fundamentum ex modis predicandi, ut sit realis predicatio et non ficta. Et quia aliqua res secundum se accepta cum alia potest variare figuram predicationis multis modis, ideo non oportet quod semper plurificentur res extra animam secundum plurificationem predicamentorum seu modorum predicandi, nec oportet quod semper illud quod importat formali predicatione, sit aliquid realiter distinctum ab aliis omnibus rebus divisim vel coniunctim acceptis, sicut dictum est de qualitate et similitudine.

[49]) Durandus zit. (Anm. 48!): „ut patet ex V Metaphysice cap. De uno." Vgl. Aristoteles, Met. V t. 12 (E c. 6 1016 b 33).

dern die Dinge selbst gewähren ein ausreichendes Fundament ex modis praedicandi, d. h. nach den verschiedenen Arten der Aussage. Diese verschiedenen Aussagemöglichkeiten der Dinge genügen für die Mannigfaltigkeit des prädikamentalen Seins. Es ist nicht notwendig, daß immer jenes, worauf eine formale Aussage zielt, von allen anderen Dingen real verschieden ist. Durandus meint damit die Kategorien der Qualität und der Relation (Ähnlichkeit), auf deren Behandlung an einer früheren Stelle er verweist.

Gegenüber dem Einwand, die reale Relation trage in Gott eine Veränderung hinein, den Lutterell gegen Ockham erhebt, hat Harclay bereits eine Antwort gehabt.[50]) Ockham versucht sich durch seinen Grundsatz zu rechtfertigen, daß zu einer realen Relation zwei reale Beziehungsglieder gehören und daß man umgekehrt auch nur dort, wo die Beziehungsglieder real sind, von einer realen Relation sprechen könne. Würde ich die Beziehung Gottes als Schöpfer zum Geschöpf eine nur „rationale", begriffliche Relation nennen, so würde ich damit etwas Falsches sagen, weil Gott wirklich und vor aller Tätigkeit unseres Intellektes „Schöpfer" und „Herr" ist.[51]) Ja, ich würde damit überhaupt leugnen, daß Gott unser Schöpfer ist. Denn er kann nicht „realiter" unser Schöpfer genannt werden auf Grund einer „rationalen" Relation. Insbesondere gilt der zweite Teil unserer im Apparat gebrachten Stelle der Widerlegung des Vorwurfes, die reale Relation Gottes zu den Geschöpfen trage in Gott eine Veränderung hinein. Die Beziehung Gottes zu den Geschöpfen kann verglichen werden mit derjenigen der Sonne zu ihren Wirkungen. Obwohl

---

[50]) Cod. Borgh. 171, f. 4ra: Nichil novum repugnat Deo, quod non facit aliquam mutationem nec novitatem in natura divina. Ista est certa. Sed relatio realis nova, si adveniret Deo, nullam mutationem, nullam novitatem poneret in divina natura, sicud probabo. Ergo sibi non repugnat (zit. v. Pelster, a. a. O. S. 339).

[51]) I Sent. d. 30 q. 3 D/E: Ergo posito quod nullus intellectus creatus esset et tamen quod hec scriberetur: „Deus creat" vel „Deus est creans", adhuc esset hoc nomen relativum, et certum est quod non importaret respectum rationis, quia tunc esset falsa. Ergo talia nomina: creator, redemptor et huiusmodi non important aliquos respectus rationis. Per idem patet quod ita potest dici relatio realis Dei ad creaturam sicut solis ad effectus suos, quia sicut per hoc quod sol efficit effectus suos, nihil reale ponitur novum in sole, ita per hoc quod Deus creat creaturas nihil reale novum ponitur in Deo.

letztere real sind (und damit also eine reale Beziehung der Sonne zu den Wirkungen begründen), so setzen sie doch in der Sonne kein neues Reales, keine reale Veränderung. So wird auch in Gott kein neues Reales gesetzt durch seine Schöpfertätigkeit, die doch etwas Reales ist und also eine reale Relation begründet.

Lutterell antwortet: Gott wird wirklich „Herr" genannt, weil er die Macht hat, das Geschöpf zu zwingen. Diese Macht aber ist etwas Reales. So sagen wir auch, daß Sokrates mit sich selbst real identisch ist, nicht weil die Identität eine reale Relation ist, sondern weil die Einheit des Sokrates als das Fundament der Identität real ist. Obgleich nun die Relation konkret mit dem Worte „Herr" oder ähnlichen bezeichnet wird, wobei das Beziehungsglied (z. B. „Untergebener") mitbezeichnet ist, so besteht doch das Prinzip und der formale Bedeutungsgehalt der Relation nicht in einem der Glieder, sondern in ihrem gegenseitigen Verhältnis. So sagen wir also die Relation „Herr" wahrhaft von Gott aus, obwohl sie nicht „subiective" in Gott ist. Das widerspräche ihrer Natur, weil diese Relation eben ihrer Natur nach nicht in etwas ist, sondern von etwas gesagt wird. Denn jede rationale Relation hat nur ein gedachtes, kein reales Sein; sie entsteht im Verstand, der ein Ding mit dem anderen vergleicht. Damit schließt der Artikel 38 (n. 236).

d) Ideenlehre.

Dieselben Grundsätze bestimmen Ockhams Lehre von den göttlichen Ideen. Wenn er auch den Unterschied zwischen den Attributen, die wir von Gott aussagen, und den Ideen Gottes darin sehen zu können glaubt, daß erstere von Gott ausgesagt werden, während letzere die von Gott produzierbaren Dinge sind und daher nicht von Gott ausgesagt werden,[52]) so beherrscht doch m. E. beide Gebiete ein gleiches formales Prinzip. Denn wie es unnötig ist, ein medium relationis zwischen Gott und den Menschen anzunehmen, wenn wir Gott als unseren Herrn, unsere Zuflucht bezeichnen (Art. 38 n. 234), ist auch die Annahme eines ideellen Vorbildes der geschöpflichen Dinge in Gott überflüssig. Wenn wir von den Ideen Gottes sprechen, so können damit nur die Dinge selbst gemeint sein, insofern sie von Gott erkannt werden.

---

[52]) I Sent. d. 2 q. 2 H.

Ockham begründet, wie Lutterell zeigt (Art. 8 n. 59), die Ablehnung der Idee als Mittel der göttlichen Erkenntnis durch folgenden Schluß: Die in die Außenwelt gesetzte Sache ist nicht die Idee der Sache. Also ist die Sache nicht die Idee. Da der zweite Satz falsch ist, muß auch der erste falsch sein. Daß der genannte Schluß folgerichtig ist, begründet Ockham damit, daß man von einer Bestimmung, die an dem Subjekt nichts ändert, ohne weiteres auf das Bestimmbare schließen kann. Nun wird aber durch die Apposition „ut producta extra" an dem Subjekt nichts verringert und geschmälert. Also ist der Schluß richtig.[53])

Lutterell sieht den Formfehler dieses Schlusses darin, daß der Obersatz negativ ist. Der entscheidende positive Grund für die Gleichsetzung von Sache und Idee liegt für Ockham und jene, die eine ähnliche Ansicht vertreten, woanders. Wer jene anderen sind, werden wir weiter unten bald sehen.

Über die Ideen sagen sie: Gott sieht von Ewigkeit her alles, was er selbst in fernster Zukunft einmal schaffen will. Und diese Dinge, die im göttlichen Intellekte von Ewigkeit her „als Gedanken" (obiective) aufleuchten, sind die Ideen. Daher ist nichts anderes der göttlichen Erkenntnis gegenwärtig, als das Ding selbst, das später geschaffen wird; also ist das Ding selbst, das geschaffen wird, seine eigene Idee. Dies ist also der entscheidende Grund: Ockham hält die Annahme der Ideen für die Erkenntnis Gottes gegenüber der geschaffenen Welt für schlechthin überflüssig.[54]) Dabei mag ihn das Ökonomieprinzip leiten, auf das sich die Nominalisten gern beriefen.

Bezüglich der Ideenlehre finden wir bereits bei Durandus ganz ähnliche Gedanken. In der Frage, ob es in Gott irgendwelche Ideen gibt,[55]) setzt er sich mit drei Problemen auseinander:

1. Was nennen wir „Idee"? 2. Gibt es solche Ideen in Gott? und 3. In welcher Beziehung stehen sie zu dem göttlichen Erkenntnisvermögen und dem göttlichen Erkenntnisakt? Nachdem

---

[53]) I Sent. d. 2 q. 1; d. 36 q. 1 (U).

[54]) I Sent. d. 35 q. 5 C: Secundo ostendo quod propter secundum non oportet ponere tales plures ideas, quia artifex creatus sine omni respectu rationis potest habere cognitionem distinctam plurium et distincta producere. Ergo multo fortius artifex increatus poterit distincte plura cognoscere et postea in esse producere sine omni tali respectu rationis.

[55]) I Sent. d. 36 q. 3, f. 109 O — 111 G.

er die erste Frage mit Berufung auf zahlreiche Autoritäten, wie Augustinus, Dionysius, Seneca und Aristoteles in der herkömmlichen Weise beantwortet und die zweite Frage bejaht hat, wendet er sich der dritten Frage zu. Hier stellt er zunächst fest, daß man ein zweifaches Objekt des göttlichen Erkennens unterscheiden muß. Das erste und hauptsächlichste Objekt ist die göttliche Wesenheit selbst. Das andere, nachgeordnete Objekt der göttlichen Erkenntnis sind die erschaffbaren oder erschaffenen Dinge. Nun entsteht die Frage: Worin gründet die Idee ihrem Wesen nach, in beiden Objekten oder nur in einem von beiden? Nach Durandus sieht man auf den ersten Blick: die Idee ist nichts anderes als das erschaffbare Ding selbst, insofern es von Gott erkannt ist und nach diesem Erkenntnisbild ins Dasein gesetzt werden kann.[56])

Durandus vergleicht diese Auffassung von der Idee mit seinem Wahrheitsbegriff. Wie die Wahrheit in der Adaequatio der erkannten Sache mit der in der Außenwelt existierenden Sache besteht, so gründet die Idee auf der Gleichheit der in Gottes Erkenntnis erfaßten Kreatur mit der durch die Schöpfung in die Außenwelt gesetzten Kreatur.[57]) Die Idee ist also nur die

[56]) Ebd. f. 110 G: Secundo patet idem sic: Idea, licet non sit in nobis eque principaliter respectu artificiatorum sicut est in Deo respectu omnium creatorum vel creabilium, est tamen aliqualiter. Sed in nobis idea respectu artificiatorum non est intellectus artificis nec suus actus intelligendi, quia ad istorum similitudinem res artificiata non producitur ... Restat ergo quod idea in nobis sit solum obiectum intellectus nostri. Quare et idem proportionabiliter oportet dicere quod idea non sit intellectus divinus nec actus intelligendi nec ratio intelligendi et non intellecta, sed sit solum obiectum intellectus divini, quod concedendum est. Sed hic est advertendum quod obiectum intellectus divini est duplex: quoddam primum et principale, quod est essentia divina; aliud autem secundarium, scilicet res creabilis vel creata. Et ideo inquirendum est, quid horum habeat rationem idee, an alterum tantum, an utrumque. Videtur autem prima facie quod res creabilis et intellecta a Deo sit idea sui ipsius, ut est producibilis in re extra.

[57]) Ebd. H.: Et hoc patet primo ex ratione idee sic: Idea est ratio rei apud intellectum existens obiective, ad cuius imitationem aliquid est producibile. Sed creatura, ut intellecta a Deo, se habet ad seipsam, ut est producibilis in re extra, ut ratio apud intellectum existens obiective ad imitationem etiam rei, ut est intellecta produci. Ipsa producitur in re extra, ita quod idem ut productum imitatur seipsum ut est intellectum produci. Sic enim et non aliter producitur res extra, sicut preintellecta

vorher erkannte Sache. Durandus beruft sich auf Augustin, sogar auf Plato, jedoch mit großem Unrecht. Denn die einzige selbständige Bedeutung, die er den Ideen noch läßt, besteht in einer Nachahmungsähnlichkeit des geschöpflichen Seins gegenüber dem göttlichen. Im göttlichen Sein finden wir eine ratio imitabilis, im kreatürlichen Sein eine ratio imitativi gegenüber dem göttlichen Sein. Nicht in allen göttlichen Eigenschaften und Vollkommenheiten finden wir diese ratio imitabilis, sondern nur in jenen, die Gott und den Geschöpfen gemeinsam sind. Darum finden wir auch nur in diesen die ratio imitabilitatis und somit die ratio ideae.[58]) Ockham lehnt auch diese respectus imitabilitatis ausdrücklich ab.[59]) Durandus bestreitet gleich im ersten Teil auch die Identität der Ideen mit der Wesenheit Gottes. Die Idee ist weder der göttliche Intellekt, noch der göttliche Erkenntnisakt, noch die ratio intelligendi, sondern allein das Objekt der göttlichen Erkenntnis.[60])

Aus einem anderen Grund bestreitet Aureoli die Existenz der göttlichen Ideen. Er erklärt, niemals könne eine Kreatur Gegenstand des göttlichen Erkennens sein. Undenkbar sei ferner die Bezeichnung der göttlichen Wesenheit als Idee der Dinge, unvereinbar vor allem mit der absoluten Einfachheit Gottes.[61]) Den letzten Gedanken finden wir auch bei Ockham.[62])

Schon der hl. Thomas hat sich mit ihm befaßt.[63]) Er löst die Schwierigkeit mit der Unterscheidung zwischen idea und species.

---

fuit produci. Ergo creatura, ut a Deo intellecta, est idea sui ipsius, ut est producibilis vel producta. Et est illud simile ei quod dictum est supra dist. IX, cum quereretur de veritate. Tunc enim dictum fuit quod in hoc consistit veritas quod res ut intellecta conformatur sibi ipsi, ut est in natura, quia veritas nostri intellectus aliquo modo causatur a rebus. Nunc vero dicitur quod res extra imitatur seipsam, ut fuit vel est a Deo intellecta, quia esse rerum causatur ab intelligere divino. In hoc ergo est similitudo quod idem imitatur utrobique se ipsum, aliter tamen et aliter acceptum.

[58]) Ebd. R.

[59]) I Sent. d. 35 q. 5 B.

[60]) I Sent. d. 36 q. 3, f. 110 G.

[61]) I Sent. d. 35 q. 2 a. 1 (771, 2 A); d. 36 q. 2 (841, 1 F).

[62]) I Sent. d. 35 q. 5 B: Idea non est realiter divina essentia. Quia quero: aut idea dicit precise divinam essentiam aut precise respectum aut aggregatum ex essentia et respecfu. . . Si detur primum, ergo sicut est tantum una essentia, ita erit tantum una idea.

[63]) S. th. I q. 15 a. 2 c.

Die Idee ist in dem erkennenden Intellekt Gottes existierend und — von Gott aus gesehen — nicht eine das Erkenntnisobjekt vermittelnde species, sondern der erkannte Gegenstand selbst, also nicht Medium, sondern Objekt der Erkenntnis. Medium ist sie von seiten des Geschöpfes her gesehen. Ockham lehnt auch dies ab. Damit wird auch der ersten Schwierigkeit begegnet, die Aureoli gegen die Erkenntnis der geschaffenen Dinge durch Gott anführt, daß eine solche Erkenntnis der göttlichen Vollkommenheit widerstreitet, da nichts Kreatürliches Objekt der göttlichen Erkenntnis sein kann. Tatsächlich sind ja eben nicht die Dinge selbst, sondern die Ideen Objekt der göttlichen Erkenntnis.[64]) Thomas nennt sie an dieser Stelle „species". So wird im göttlichen Erkenntnisakt das Geschöpf nicht in die Gottheit hineingezogen, ebensowenig wie der Stein, der Objekt der menschlichen Erkenntnis ist, durch den Erkenntnisakt in den menschlichen Geist hineingezogen wird, sondern lediglich die species des Steines.

Auf diesen thomistischen Gedanken baut sich die Antwort Lutterells im zweiten Teil des 8. Artikels auf. Wenn man die Dinge selbst als Terminus des göttlichen Erkennens bezeichnet — das ist der Sinn seiner Ausführungen —, so setzt man damit etwas Außergöttliches als Medium und Exemplar der göttlichen Erkenntnis. Gott aber erkennt alles in seinem Worte, das nach Augustinus die „ars plena omnium rationum viventium" ist.[65]) Das Mittel seiner Erkenntnis ist darum er selbst, und nichts außer ihm. Er selbst stellt die Idee der Dinge seiner Erkenntnis von Ewigkeit her vor. Denn das Maß seiner Erkenntnis ist die Ewigkeit, die in unbegrenzter Einfachheit die ganze Zeit umfaßt. So reicht sein Blick über alles Zeitliche und Ewige, wie Boethius so schön in seinem Buche De consolatione philosophiae sagt (n. 60).

Ein Zeitgenosse Ockhams, der in diesem Zusammenhang endlich noch genannt werden muß, ist der Vorgänger Lutterells im Kanzleramte: Heinrich von Harclay.[66]) Er scheint jedoch in seiner Anschauung über die Natur der göttlichen Ideen eine Entwicklung durchgemacht zu haben. Im Cod. Vat. Borghes. 171, Quaestio 4, erklärt er, daß die Ideen nichts anderes sind als die von Ewigkeit her erkannten Objekte, insofern sie „obiective",

[64]) Ebd. q. 14 a. 5 ad 2.

[65]) De trinitate VI c. 10 n. 11 (PL 42, 931); zit. bei Petrus Lombardus I Sent. d. 31 c. 2 n. 269.

[66]) Vgl. zu Folgendem Pelster, a. a. O. S. 344.

d. h. als rein intellektive Gebilde im göttlichen Intellekt enthalten sind.[67]) Aus der Handschrift der Kathedralbibliothek zu Worcester (F 3) hat uns Pelster eine andere Stelle über das Ideenproblem mitgeteilt,[68]) in der Heinrich sehr vorsichtig vorgeht.

Als Gegenstand der Erkenntnis Gottes wird zunächst seine eigene Wesenheit festgestellt. Diese erkannte Wesenheit Gottes ist das Fundament der Idee, die eine Beziehung Gottes zu den Kreaturen darstellt. Harclay spricht hier nicht von idea, sondern vom respectus idealis. Das Fundament nun ist früher als diese genannte Beziehung. Ob nun die göttliche Wesenheit dieses Fundament ist, insofern sie Objekt des göttlichen Erkenntnisaktes ist, oder insofern sie dessen Prinzip ist, wird nicht entschieden, obwohl Harclay der ersten Ansicht mehr zuneigt. Sicher ist ihm, daß der idealen Beziehung Gottes zu den Geschöpfen das Fundament vorausgeht, das eben, wie wir sahen, in der göttlichen Wesenheit besteht. Gott erkennt also bei der Betrachtung seiner Wesenheit und ihrer Nachbildungsfähigkeit zugleich das nach seiner Wesenheit gebildete Geschöpf, das er als Idee festhält. So ist also die Idee weder mit dem erkannten Objekt identisch, noch ist sie gleichzusetzen mit der göttlichen Erkenntnisordnung, insofern Gott mittels dieser die Dinge durch seine Wesenheit erkennt, sondern nur insofern ohne sie die Erkenntnis der Dinge nicht zustande kommt. — An dieser Stelle scheint sich Harclays Auffassung jener des Durandus zu nähern, der die Ideen als respectus imitabilitatis der göttlichen Wesenheit auffaßt.

---

[67]) (Quaestio:) Utrum ad hoc quod Deus cognoscat alia a se, oportet ponere relationes rationis ad obiecta cognita, que non sunt ydee (f. 12r). Non sunt ergo ydee aliud nisi obiecta cognita ab eterno, et ut cognita dicuntur contineri in intellectiva divina. quia continentur obiective in illa (f. 12vb).

[68]) Q. 2, f. 191r: Dico et similiter. Cum intelligit Deus essentiam suam ut ymitabilem, hoc totum: essentia intellecta ut ymitabilis habet rationem obiecti et principii, ut prius. Sed essentia sic intellecta habet rationem fundamenti ipsius respectus ydealis. Fundamentum vero prius est respectu. Sed utrum essentia intellecta sit fundamentum respectus, ut habet rationem obiecti vel ut est principium actus intelligendi, nescio. Credo tamen quod magis, ut est obiectum ad quod aspicitur. Tamen considerando essentiam divinam ut ymitabilem seu ut obiectum, semper ratio fundamenti prior est ratione respectus. Et ideo Deus considerando essentiam ut ymitabilem simul intelligit creaturam, quam habeat ydeam. Unde ydea secundum istum modum intelligendi nec est obiectum nec ratio intelligendi, quo cognoscit creaturam per se, sed sicut sine quo non (zit. v. Pelster, a. a. O. S. 344).

§ 7. Trinitätslehre.

Die Auseinandersetzung Lutterells mit Ockhams Trinitätslehre enthält im Wesentlichen drei Gesichtspunkte: Das Verhältnis von Wesen und Relationen, das Verhältnis von Relationen und Personen und endlich die Frage nach der Realität der Relationen, die er gegen die herkömmliche Vierzählung entscheidet. Ockhams Anschauungen sind bestimmt von seiner Auffassung über die reale und begriffliche Unterscheidung, die wir bereits öfters kennengelernt haben. Lutterells Kritik läßt deutlich die Lehre des hl. Thomas erkennen. Freilich geht er über seinen verehrten Meister hinaus, wo Ockhams Erörterungen neue Fragen aufwerfen.

Das wichtigste Material bietet Art. 24, mit dem wir uns daher zuerst eingehend beschäftigen. Der Articulus wirft Ockham die formale bzw. reale Unterscheidung zwischen Gottes Wesen und den personalen Relationen vor. Man könnte hier fragen: Ist dieser Vorwurf gerecht, da Ockham im Kommentar ausdrücklich die formale Unterscheidung vertritt unter Ablehnung der realen?[69]) Ockham verwirft diese ausdrücklich, sowohl aus sprachphilosophischen Gründen, als auch weil ihm dadurch die Einheit der göttlichen Natur gefährdet erscheint.[70]) Trotzdem halte ich das „etiam realiter" Lutterells für durchaus berechtigt. Denn Ockham sagt an einer früheren Stelle, daß die formale Unterscheidung einen realen Unterschied voraussetze.[71]) Ockham hat dieses Dilemma selbst empfunden. Wir werden unten sehen, wie er es zu lösen versucht.

Lutterell führt gegen den Articulus zunächst drei Gründe an. Erstens ist die Einheit und Einfachheit der göttlichen Personen gefährdet, da jede der drei göttlichen Personen Wesenheit und Relation in sich enthält, die sich nach Ockham real unterscheiden sollen.

[69]) I Sent. d. 2 q. 11 F: Et ideo dico cum ista opinione, que videtur mihi probabilior quod est aliquis modus non identitatis inter naturam divinam et suppositum. Et potest dici secundum bonum intellectum quod distinguuntur formaliter, quamvis non distinguunter realiter.

[70]) I Sent. d. 33 q. 1 C: Ergo si divina essentia et relatio in Deo realiter distinguerentur, persona divina non esset Deus nec Deitas, sed tantum esset predicatio denominativa. Preterea si relatio et essentia distinguerentur realiter, hec esset simpliciter falsa: Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unus Deus.

[71]) I Sent. d. 2 q. 1 G: Nunquam de aliquo verificatur distingui formaliter nisi propter distinctionem realem.

Sodann hat diese formale Unterscheidung den Irrtum Joachims von Fiore zur Folge. Denn wird das Wesen Gottes von den Relationen real getrennt, so kann man nicht mehr von einer Trinität in Gott sprechen, sondern man nimmt dann eine Quaternität an. Lutterell weist nur kurz auf die gegenteilige Entscheidung des 4. Laterankonzils hin.

Schließlich ist die Einheit von Person und Wesen in Gott zerstört, weil das Wesen nicht die ganze Person umfassen würde, sondern nur einen Teil. Denn die Person sei nach Ockham ein aus Wesen und Relation zusammengesetztes Suppositum, in dem ein Teil realiter vom anderen unterschieden ist (n. 151).

Ockham könne, so fährt Lutterell fort, für seine distinctio formalis keine Beweisgründe bringen, sondern er wolle sich allein auf den Glauben der Kirche stützen. Wenn der Glaube ihn nicht zu dieser Annahme nötigte, würde er zwischen Essenz und Relation den gleichen Unterschied annehmen wie zwischen den göttlichen Attributen (n. 152).

Tatsächlich hat Ockham diesen Widerspruch auch empfunden, wie der reale Unterschied zwischen Essenz und Relation mit der realen Einheit der göttlichen Natur bestehen kann. Es bleibt ihm in dieser Schwierigkeit nur die Ausflucht: Dies sei nur in Gott so, nicht aber bei den Geschöpfen, noch dürfe man jemals eine solche Unterscheidung annehmen, wo sie der Glaube nicht fordert.[72])

Aber Lutterell weist diese Ausflucht zurück. Der Glaube nötigt keineswegs zur Annahme einer realen Unterscheidung zwischen Essenz und Relation. Im Gegenteil! Der Glaube weist es zurück, daß die Person nicht einfach ist; denn dies Letzte ist die Folge, sofern man irgendeinen in der Sache begründeten Unterschied zwischen Wesen und Relation annimmt (n. 153).

Das stärkste Argument derer, die eine in der Sache begründete Unterscheidung vertreten, sieht Lutterell in dem Satze: Von einem Subjekt, das auf keine Weise einen solchen Unterschied enthält, können nicht entgegengesetzte Prädikate ausgesagt werden. Nun aber begründet die Relation einen solchen Unterschied, die Wesenheit jedoch nicht. Also besagen Essenz und Relation nicht ganz das Gleiche der Sache nach, da von ihnen entgegengesetzte Prädikate ausgesagt werden, von der Essenz das Nichtunterscheiden der Person, von der Relation das Unterscheiden der Person (n. 154).

[72]) I Sent. d. 2 q. 11 O.

Lutterell bestreitet jedoch, daß dieses Argument eine sachliche Unterscheidung begründet (n. 155). Er benutzt ein Beispiel aus der Ideenlehre: Die Idee des Menschen ist von der Idee des Pferdes unterschieden; die Idee des Pferdes aber ist nicht von der Idee des Pferdes unterschieden; also werden von der Idee des Pferdes zwei entgegengesetzte Prädikate ausgesagt; also muß man nach Ockhams Grundsatz zwischen der Idee des Menschen und der Idee des Pferdes einen sachlichen Unterschied annehmen. Ein zweites Beispiel, das analog zu diesem aufgebaut ist, bringt Lutterell aus der Attributenlehre. Ockham würde freilich diese beiden Beispiele wohl ablehnen, da sie nicht in das Schema seiner Auffassungen über die göttlichen Attribute und Ideen passen.[73]) Von den göttlichen Attributen sagt er ja ausdrücklich, daß sie sich untereinander sachlich unterscheiden.[74])

Nach Lutterell begründet Ockhams Argument also nur einen gedanklichen Unterschied. Denn es können über dieselbe Sache, die von verschiedenen Gesichtspunkten her betrachtet und bezeichnet werden kann, auch verschiedene Prädikate ausgesagt werden. Die Ursache hierfür kann entweder in der Sache selbst liegen. Dies ist der Fall, wenn eine in sich einfache Sache dem Intellekte vielfältige Begriffsmöglichkeiten präsentiert. Oder die Unterscheidungsmöglichkeit liegt in der Art der grammatikalischen und logischen Bezeichnung, je nachdem, ob dieselbe Sache abstrakt oder konkret bezeichnet wird. So kann man zwar sagen: ens Deus generat, jedoch nicht: essentia divina generat; und doch ist zwischen ens Deus und essentia divina kein sachlicher, sondern nur ein begrifflicher Unterschied. Aus demselben Grunde kann man sagen: „homo currit", und nicht: „humanitas currit". Je nachdem ich ein Subjekt konkret oder abstrakt fasse, kann ich verschiedene Aussagen tätigen. Denn der konkrete Begriff kann für das Suppositum stehen, nicht jedoch der abstrakte.

Schließlich aber gibt es noch viele andere Möglichkeiten, über dieselbe Sache bei verschiedenen Betrachtungsweisen entgegengesetzte Prädikate auszusagen, wie z. B. wenn ein Begriff eine gedachte Beziehung zu einem realen Sein bezeichnet oder mitbezeichnet. In diesem Sinne sage ich: „Der Vater zeugt, und: das Wesen zeugt nicht." Ähnlich ist es, wenn ein Begriff eine gedachte Be-

---

[73]) Siehe o. S. 81ff.

[74]) Siehe o. S. 69.

ziehung zu einem gedanklichen Gebilde bezeichnet. So ist nach Augustinus der Satz wahr: „Die Beziehung wird im Hinblick auf etwas ausgesagt, die Wesenheit nicht", obwohl beide in Gott eine Einheit sind und in keiner Weise voneinander real unterschieden werden.[75]) Da eine und dieselbe Sache in verschiedene Beziehungen zur Tätigkeit der vernünftigen Seele treten kann, so ist es nicht verwunderlich, daß solche Verschiedenheiten der Aussage vorkommen.

Die von Lutterell gebrachten Begründungen führen uns, wie ein Vergleich deutlich zeigt, schließlich zurück auf den heiligen Thomas, der sich im Tractatus De trinitate im ersten Teil der Summa mit der Formel „Deus generat Deum" auseinandersetzt.[76]) Thomas fragt, ob die Begriffe und Namen der göttlichen Wesenheit auch für die göttlichen Personen eingesetzt werden dürfen. Er bejaht dies für die konkreten Namen des göttlichen Wesens[77]) und verneint es für die abstrakten.[78]) Man dürfe nämlich die Eigentümlichkeit einer Aussage nicht allein nach dem bezeichneten Objekt beurteilen, sondern auch nach der Art und Weise, wie das Objekt bezeichnet wird.[79]) Wie daher „Mensch" die menschliche Natur, insofern sie im einzelnen Menschen existiert, bezeichnet, so kann „Deus" die göttliche Natur bezeichnen, insofern sie von einer göttlichen Person innegehabt wird. „Deus" kann daher sowohl für die göttliche Wesenheit stehen (wenn es z. B. heißt: „Deus creat") als auch für eine oder mehrere göttliche Personen. Also kann man sagen: Deus generat, Deus spirat. Ausschlaggebend ist die Art und Weise der Bezeichnung (modus significandi).

Thomas nimmt bei der Behandlung der trinitarischen Probleme auf die sprachlogischen Gesetze Rücksicht. Bei der Anwendung des Namens „Gott" bald auf die göttliche Wesenheit, bald auf die Trinität, muß die jeweilige Bezeichnungsart beachtet werden. Es verhält sich mit dem Namen „Gott" anders als mit dem Namen „Mensch", der an sich die konkrete Person bezeichnet, ex

---

[75]) De trinitate V c. 5 n. 6 (PL 42, 914); vgl. Petrus Lombardus I. Sent. d. 26 c. 3 n. 229.

[76]) Quaestio 39 kommt vor allem in Frage.

[77]) S. th. I q. 39 a. 4.

[78]) Ebd. a. 5.

[79]) „Sed in proprietatibus locutionum non tantum attendenda est res significata, sed etiam modus significandi." (Ebd. a. 4.)

adiuncto aber auch für die allgemeine Menschennatur stehen kann (z. B. „Der Mensch ist ein Lebewesen"). „Gott" bezeichnet an und für sich das Wesen, nicht die Person. „Gott ist dreifaltig" kann nur vom göttlichen Wesen ausgesagt werden.[80])

Aureoli ist darum nicht berechtigt, Thomas ein haltloses Schwanken vorzuwerfen, da er den Ausdruck „Deus" bald für die Essenz, bald für die Person supponieren lasse.[81]) Thomas schränkt doch diesen Ausdruck stets in der rechten Weise ein, wie es besonders aus dem 5. Artikel der 39. Quaestio deutlich hervorgeht. Dort wendet er sich gegen den Irrtum des Joachim von Fiore, der aus dem Satze: „Deus genuit Deum" den anderen folgerte: „Essentia generat essentiam."

Dieser Vergleich zeigt, daß sich Lutterells Beweisführung im 24. Art. in den Bahnen des hl. Thomas bewegt, besonders bezüglich der Anwendung der sprachlogischen Gesetze.

Auf das oben (S. 88) angeführte Argument des Gegners (n. 154) antwortet er: Wenn distinguere von der Relation ausgesagt werde und nicht von der Essenz, dann könne man dies auch so begründen: „Unterscheiden" und „unterschieden werden" bezeichnen oder mitbezeichnen eine begriffliche Relation nach Art einer passiven Bestimmtheit wie in folgendem Beispiel: „Gott ist von der Kreatur unterschieden". Es kann aber ohne Widerspruch über ein und dieselbe Sache im Verhältnis zur Vernunft Verschiedenes ausgesagt werden. Daher ist dem sorgfältig Abwägenden klar, daß solche Prädikate wie „unterscheiden" und „unterschieden werden", „konstituieren" und „konstituiert werden", „gemeinsam sein" und „eigentümlich sein", „mitteilbar" und „nicht mitteilbar sein" Relationen oder Beziehungen begrifflicher Art in ihrer Bedeutung enthalten, besonders wenn diese Begriffe von dem gegenseitigen Verhältnis von Essenz und Relation in Gott gebraucht werden. Und weil sie in ihrer Bedeutung solch eine gedachte Beziehung enthalten, kann ohne Widerspruch dieselbe Sache in verschiedener, ja gegenteiliger Weise ausgesagt werden (n. 156).

Ja selbst wenn all diese Begriffe nur reale Bedeutung hätten und nichts enthielten, was sich irgendwie auf einen Akt des Verstandes bezöge, noch irgendeine begriffliche Beziehung, könnten trotzdem über dasselbe Subjekt unter verschiedenen Betrachtungs-

[80]) S. th. I. q. 39 a. 6 ad 1.

[81]) Aureoli, I Sent. d. 4 q. 1 a. 3 (f. 205, 2 A—F); vgl. Werner, a. a. O. S. 496.

weisen entgegengesetzte Aussagen getätigt werden allein wegen der Bezeichnungsweise eines der Begriffe. So sagen wir in dem vorausgeschickten Beispiel mit Recht: „Der Vater zeugt, aber die Wesenheit zeugt nicht", weil „zeugen" ein dem Suppositum eigentümlicher und von diesem aktiv hervorgehender Akt ist, der von der göttlichen Wesenheit, die wegen ihrer reinsten Abstraktion nicht für eine göttliche Person supponieren kann, nicht ausgesagt werden kann.

Die letzten Abschnitte des Artikels dienen der Verteidigung der begrifflichen Unterscheidung. Dabei setzt sich Lutterell mit zwei Sätzen auseinander, auf die sich die Gegner stützen: Das Wesen ist die Sohnschaft; die Vaterschaft ist nicht die Sohnschaft: in diesen beiden Sätzen bezeichnet kein Begriff etwas mit, was sich auf einen Akt der Vernunft oder des Verstandes beziehe, noch gelte einer der oben genannten Gründe, wenn hier entgegengesetzte Prädikate über dieselbe Sache ausgesagt werden. Also — das ist der Sinn dieses Einwandes, der nicht weiter durchgeführt wird — folgt aus obigen Sätzen, daß es einen realen Unterschied von Essenz und Relation gibt (n. 157).

Dazu erwidert Lutterell: Hier werden gar nicht entgegengesetzte noch sich widersprechende Prädikate über dieselbe Sache ausgesagt. Denn ein Begriff in diesem Syllogismus wechselt seine Bedeutung. „Esse" bezeichnet im ersten Satze eine reale Gleichheit und Einheit. Im zweiten Satze negiert es die Einheit einer Beziehung oder einer „bezogenen Sache" (nämlich zweier Beziehungsglieder). Die Sache selbst enthält hier zwei verschiedene Gesichtspunkte (duae rationes), aber nicht zwei verschiedene Dinge, wie auch Essenz und Relation nicht zwei Dinge in Gott sind. Darum ist folgendes kein richtiger Syllogismus expositorius: Das Wesen ist die Vaterschaft, das Wesen ist die Sohnschaft. Also ist die Vaterschaft die Sohnschaft, denn „ist" bezeichnet in den Vordersätzen eine reale Gleichheit und Einheit, im Schlußsatz aber die Einheit einer Relation (n. 158).

Ein ähnliches Beispiel liefert uns die geschöpfliche Welt. Gemeinhin wird dieser Schluß abgelehnt: Diese Bewegung ist Handeln; diese Bewegung ist Leiden; also ist Handeln Leiden. Ockham freilich und andere halten diesen Schluß für richtig, womit sie jedoch einen logischen Fehler begehen, und zwar die fallacia figurae dictionis et accidentis, den Lutterell in diesem Abschnitt in den beiden Syllogismen aufzeigt. Im übrigen schließt sich

Lutterell in diesem Abschnitt ganz an die in der Anmerkung[82]) wiedergegebenen Ausführungen des hl. Thomas an (n. 158).

Noch anders könne man auf das Argument jenes Syllogismus erwidern (n. 159): Obgleich nämlich in jenen Begriffen mit Wesen, Vaterschaft, Sohnschaft nichts Begriffliches bezeichnet wird, weil jeder von ihnen auf eine wahre Sache zielt, so besteht dennoch zwischen Wesen und Vaterschaft ein Unterschied in ratione, nämlich in bezug auf die Art und Weise der Bezeichnung und Aussage. Und das genügt, damit über dieselbe Sache entgegengesetzte Prädikate ausgesagt werden, wie bei jeder Aussage, in der etwas mitbezeichnet wird, was sich auf die ratio bezieht.

Was nun immer erwidert werden möge, nichts steht dagegen, daß über dieselbe Sache entgegengesetzte Aussagen getätigt werden können. Solche Aussagen stehen auch nicht im Widerspruch zu den allgemeinen Prinzipien, wie: „Dasselbe kann von Natur aus nur dasselbe bewirken."[83]), oder: „Dasselbe kann nicht in derselben Beziehung zugleich sein und nicht sein".[84]) Denn in diesen beiden Sätzen wird eine nicht nur materielle, sondern in jeder Hinsicht formale Identität[85]) angenommen, was von der Essenz und der Relation nicht behauptet werden kann. Abschließend stellt Lutterell fest: In der höchsten Einfachheit (nämlich in Gott) darf keine andere Unterscheidung und Vielheit gesetzt werden als jene, die von der Dreifaltigkeit gefordert wird. Diese kann aber durch die nur begriffliche Unterscheidung von Essenz und Relation gewährleistet werden. Eine andere darf ohne Gefahr für die Einheit der göttlichen Natur nicht angenommen werden (n. 160).

[82]) S. th. I q. 28 a. 3: Ad primum ergo dicendum quod secundum Philosophum (in 3. Phys. text 21) argumentum illud tenet, quod, quaecumque uni et eidam sunt eadem, sibi invicem sunt eadem, in his, quae sunt idem re et ratione, sicut tunica et indumentum, non autem in his, quae differunt ratione. Unde dicit, quod, licet actio sit idem motui, similiter et passio, non tamen sequitur, quod actio et passio sint idem: quia in actione importatur respectus, ut a quo est motus in mobili, in passione vero, ut qui est ab alio. Et similiter, licet paternitas sit idem secundum rem cum essentia divina, et similiter filiatio, tamen haec duo in suis propriis rationibus important oppositos respectus. Unde distinguuntur ab invicem.

[83]) Aristoteles, De generatione II t. 56 (B c. 10 336 a 27).

[84]) Ders., Met. IV t. 9 (T c. 3 1005 b 19).

[85]) Der Text hat: „secundum eandem rationem formalem". Die Betonung liegt auf „eandem rationem". Lutterell liegt es fern, einen formalen Unterschied zur rationalen Unterscheidung zu fordern.

Ockham glaubt, zwischen Essenz und Relation real unterscheiden zu müssen, weil auch die Aussagen, die wir von der Wesenheit machen, von den Aussagen über die Relationen verschieden sind. Gegenteilige Aussagen aber über dasselbe Objekt erfordern in diesem eine nicht nur gedankliche, sondern irgendwie reale Nichtidentität.[86]) Diesen Gedanken finden wir vor Ockham bereits bei Durandus, ja schon bei Skotus, dessen Meinung Durandus ausführlich wiedergibt.[87])

Skotus skizziert — nach Durandus — die Frage zunächst so: Essenz und Relation sind verschiedene Begriffe. Ihre Verschiedenheit geht nicht aus der Tätigkeit unseres Intellektes hervor, sondern liegt in der Natur der Sache. Zwar besteht zwischen Essenz und Relation kein realer Unterschied. Ein solcher würde gegen die Einfachheit Gottes sein. Der Unterschied ist aber auch kein nur gedanklich-begrifflicher, weil er vor aller Tätigkeit des menschlichen Intellektes liegt. Skotus rettet sich aus diesem Dilemma mit der distinctio formalis. Schon Durandus sagt von dieser Art der Unterscheidung, daß sie einen sachlichen Unterschied besagt.

Er geht ja selbst bereits über Skotus hinaus, zumal in den früheren Auflagen seines Sentenzenkommentars und im ersten Pariser Quolibet, in dem er gegen Herveus Natalis polemisiert.[88]) Im Kampfe mit diesem seinem Hauptgegner hält Durandus an einer irgendwie realen Unterscheidung zwischen Essenz und Relation fest. In der ersten Redaktion seines Sentenzenkommentars spricht er direkt von einer realen Unterscheidung, bis er, durch Herveus' unermüdlichen Kampf zum Rückzug gezwungen, in der 3. Redaktion schließlich bei der skotistischen Formel: „relatio et essentia differunt ex natura rei" stehen bleibt.[89]) Die ganze

[86]) I Sent. d. 2 q. 11 E: Sed contradictoria non possunt verificari de eodem nisi propter aliquam distinctionem vel non identitatem. Ergo inter essentiam divinam, que est communicabilis, et relationem que ex natura rei non est communicabilis, oportet ponere aliquem modum non identitatis. Vgl. ebd. q. 3 B.

[87]) Durandus, I Sent. d. 33 q. 1, f. 100 I/L. In der Ausgabe von Lyon am Rand: Scotus dist. 26 et 28 (lib. I).

[88]) Vgl. J. Koch, Die Jahre 1312—1317 im Leben des Durandus de Sancto Porciano O. P., Misc. Fr. Ehrle, I (1924), S. 295/96.

[89]) Über diesen Kampf vgl. J. Koch, Durandus de S. Porciano O. P., Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts, 1. Teil. Literarische Grundlegung. BGPhMA XXVI (1927),

Argumentation bei Durandus ist der Ockhams ähnlich. Beide haben den gleichen Grund, den Lutterell n. 154 nennt: Wo kein sachlich begründeter Unterschied zu finden ist, lassen sich auch keine entgegengesetzten Prädikate aussagen.

Die Ähnlichkeit zwischen Ockham und Harclay in der Unterscheidung von relatio realis und relatio rationis haben wir bereits kennengelernt.[90]) Es fragt sich nun, wieweit sich eine solche Verwandtschaft auch auf das Verhältnis von distinctio realis und rationis und schließlich im Zusammenhang damit auf das Verhältnis von Wesen und Relation zueinander erstreckt. Hier kann nur der Einblick in die hslichen Texte eine Antwort geben. Sollten diese eine Ähnlichkeit in der Auffassung der beiden Theologen erweisen, dann hätten wir in diesem Punkte der Trinitätslehre eine gerade Linie der Entwicklung von Skotus über Durandus und Harclay bis zu Ockham.

Der Grundsatz, „inter realia nulla distinctio rationis tantum", der im Artikel 24 Ockham zur realen Unterscheidung von Wesen und Relation veranlaßt, führt ihn im Artikel 11 zur Leugnung der aktiven Hauchung als einer realen Beziehung. Ein realer Unterschied zwischen Vaterschaft und Hauchung würde in die erste Person eine Vielheit hineintragen.[91]) Da sich die Hauchung von der Vaterschaft nicht real unterscheidet, besitzt sie auch keine Realität. Der zweite Grund für die Leugnung der Vierzahl der Relationen besteht in der Identifizierung der Relationen mit den Personen.[92]) Ockham will die Relation überhaupt nicht von ihrem Fundament unterschieden sehen. Diesen Grundsatz überträgt er auch auf die Trinität. „Gleichheit und Ähnlichkeit zwischen den göttlichen Personen bezeichnen die göttlichen Personen, die die gleiche Größe haben" (Art. 32).[93]) Daraus folgt allerdings, so antwortet Lutterell, daß in Gott mehr als drei Personen sind (n. 271).

S. 234—235. Auch in der letzten Auflage seines Sentenzenkommentars vertritt Durandus eine irgendwie reale Unterscheidung zwischen Essenz und Relation. Vgl. I Sent. d. 33 q. 1 f. 101 I.

[90]) Siehe o. S. 59f.

[91]) I Sent. d. 11 q. 2 N. Vgl. ebd. d. 27 q. 1 C, D. Centil. theol., concl. 77.

[92]) I Sent. d. 11 q. 2 K: Quod enim spiratio actio et filiatio non distinguunter realiter, patet, quia si sic (sicut post probabitur) essent quattuor supposita in divinis.

[93]) I Sent. d. 19 q. 1 P.

Andererseits sieht Ockham, daß die Vaterschaft nicht das aktive Prinzip für den Hervorgang des Hl. Geistes sein kann. Er nimmt daher zwischen Vaterschaft und aktiver Hauchung einen formalen Unterschied an.[94])

Lutterell zeigt demgegenüber, daß Vaterschaft und aktive Hauchung sehr wohl reale Relationen sind, obwohl sie nur ratione voneinander unterschieden sind. Es gibt nämlich Unterschiede höheren und niederen Grades. So können irgendwelche Dinge unterschieden werden durch Differenzen niederen Grades, zwischen denen Unterschiede höheren Grades nicht bestehen, wie es beim gleichseitigen und gleichschenkligen Dreieck der Fall ist, die zwar eine Figur sind, aber nicht einunddieselbe Art Dreieck. Ebenso unterscheiden sich Vaterschaft und aktive Hauchung nicht real voneinander und sind doch zwei reale Relationen. Denn diese beiden Relationen bezeichnen entsprechende Verhaltungsweisen des Suppositums, losgelöst von diesem („in abstracto"), insofern sie Beziehungen sind zu ihren Zielen, die ihre Unterscheidung bedingen. Freilich untereinander unterscheiden sich Vaterschaft und Hauchung nur ratione. Aber dieser Unterschied genügt, um an der Vierzahl der innergöttlichen Relationen festzuhalten, die allein das Dogma der Trinität sichert.

Wie Karl Werner sagt, will Aureoli nicht einmal eine rationale Unterscheidung von Vaterschaft und Hauchung in der ersten Person Gottes gelten lassen, weil ihm schon dadurch die Einfachheit der Person des göttlichen Vaters gefährdet erscheint.[95]) Durandus dagegen spricht sogar von einem realen Unterschied zwischen Vaterschaft und Hauchung.[96]) Generare und spirare unterscheiden sich wie generari und spirari. Der Grund für diese reale Unterscheidung ist nicht in der Verschiedenheit der Personen zu suchen. Denn obwohl diese als Supposita voneinander verschieden sind, so besitzen sie doch in der Wesenheit und in der Gleichheit der Beziehungen, nämlich der gemeinsamen Hauchung in Vater und Sohn, etwas Gemeinsames. Sodann unterscheiden sich die Personen nicht durch sich selbst, sondern erst

---

[94]) I Sent. d. 19 q. 1 U: Quando dicitur quod plures relationes sint in una persona quam in alia, dico quod non, quia spiratio et paternitas non sunt plures relationes, quamvis non sunt idem formaliter.

[95]) Vgl. Werner a. a. O. S. 500/1. Petrus Aureoli, I Sent. d. 13 a. 4 (f. 381, 1 C, F).

[96]) I Sent. d. 13 q. 2, f. 54 F/G.

durch die Relationen. Es liegt dieser Grund auch nicht in dem Gegensatz der Relationen zueinander. Denn obgleich alles Entgegengesetzte verschieden ist, so ist doch nicht alles Unterschiedene entgegengesetzt. Die Ursache der realen Unterscheidung liegt vielmehr in den Relationen selbst. Sie unterscheiden sich durch sich selbst. Hier blickt wieder jenes bekannte Axiom durch: inter realia nulla distinctio nisi realis. Da alle vier göttliche Relationen real sind, müssen sie auch real unterschieden werden.

Die Vierzahl der innergöttlichen Relationen hat bereits Thomas von Aquin eingehend begründet. Er verlangt eine reale Unterscheidung der Relationen untereinander.[97]) Eine nur rationale Verschiedenheit würde die Realität der Dreipersönlichkeit Gottes zerstören und zum Irrtum des Sabellius führen. Thomas betont, daß es zum Begriff der Relation gehört, eine Beziehung zwischen zwei Beziehungsgliedern darzustellen, die einander relativ entgegengesetzt sind. — Die gegenteilige Ansicht des Durandus, daß nicht alles Entgegengesetzte verschieden und nicht alles Verschiedene entgegengesetzt ist, haben wir eben gehört. — Da in Gott nun die Relation wirklich ist, ist es notwendig, daß in ihm auch wirklich ein Gegensatz ist. So ist es notwendig, von einer realen Unterscheidung in Gott zu sprechen, freilich nicht bezüglich einer absoluten Sache, nämlich der Essenz, in der es nur eine höchste Einheit gibt, sondern nur bezüglich einer relativen Sache.

Über die Art der Unterscheidung zwischen Vaterschaft und Hauchung in Gott Vater sowie zwischen Sohnschaft und Hauchung in Gott Sohn sagt Thomas hier nichts Besonderes. Er vertritt nur im allgemeinen die reale Unterscheidung der Relationen untereinander. Doch befaßt er sich mit dieser Frage, die in unserem Artikel 11 ja entscheidend ist, q. 30 a. 2: „Ob in Gott mehr als drei Personen sind". Die Antwort lautet: Es ist gezeigt worden, daß mehrere Personen in Gott nichts anderes seien als mehrere subsistierende und real voneinander verschiedene Relationen. Eine reale Unterscheidung der göttlichen Relationen ist nur anzunehmen auf Grund eines relativen Gegensatzes. Also ist es notwendig, daß sich zwei entgegengesetzte Relationen auf zwei verschiedene Personen beziehen. Wenn aber zwei Relationen nicht

---

[97]) S. th. I q. 28 a. 3.

entgegengesetzt sind, müssen sie sich auf die gleiche Person beziehen. Dies bedeutet, auf die Trinität angewandt: Vaterschaft und Sohnschaft sind entgegengesetzte Relationen. Also beziehen sie sich auf zwei Personen. Die anderen beiden Relationen aber haben zu keiner der ersten beiden einen Gegensatz. Jedoch sind sie einander entgegengesetzt und können darum nicht beide einer Person zukommen. Nach Erwägung verschiedener Möglichkeiten kommt Thomas zu dem Schluß: Die Hauchung kommt dem Vater und dem Sohn zu und steht in diesen beiden göttlichen Personen in keinem relativen Gegensatz zur Vaterschaft oder Sohnschaft. Daraus ergibt sich, obwohl es Thomas nicht ausdrücklich hier sagt, daß die Vaterschaft und Sohnschaft einerseits, aktive Hauchung andererseits nicht real unterschieden werden, weil dazu, wie am Anfang des Artikels festgestellt, ein realer Gegensatz der Relationen gefordert wird. Die passive Hauchung (processio) erfordert eine eigene Person, die wir den Hl. Geist nennen.[98])

Diese Ausführungen des hl. Thomas sind deswegen hier so ausführlich wiedergegeben worden, weil sie zeigen, wieweit Lutterell sich auf sie stützt, aber auch wieder über sie hinausgeht. Mit Thomas hat er gemeinsam die Berufung auf die Autorität des Boethius, die Ablehnung der realen Unterscheidung von Vaterschaft und Sohnschaft einerseits und Hauchung andererseits, in erster Linie natürlich die Verteidigung der Vierzahl der Relationen. Neu ist die eingehende Begründung der aktiven Hauchung als realer Relation und ihres nur rationalen Unterschiedes zu Vaterschaft und Sohnschaft. Die Bekämpfung dieser Sätze durch Ockham dient auch hier — wie zumeist in der theologischen Wissenschaft — der tieferen Erfassung und klareren Entfaltung der Lehre.

Während Ockham nach Lutterells Urteil in Art. 24 eine formale, ja reale Unterscheidung von Essenz und Relation vertritt, wird ihm in Art. 27 der Vorwurf gemacht, daß er zwischen Wesenheit und Person nicht genügend unterscheide. Ockham sage, die Wesensbegriffe und die Personalbegriffe in Gott seien identisch. Daraus folge, daß die Attribute der Essenz auch den Personen zuerteilt werden können und umgekehrt. Wie nun in Gott mehrere Personen sind, so müßte man auch von mehreren göttlichen Wesenheiten sprechen. Den Widerspruch dieser Annahme zu der in

[98]) S. th. I q. 30 a. 2.

Art. 24 vertretenen formalen bzw. realen Unterscheidung hebt auch Lutterell hervor (n. 174).

Er fragt sich dann nach dem Beweggrund, der Ockham zu dieser Gleichsetzung von Wesens- und Personalbegriffen geführt haben könne, und findet ihn in folgendem Schluß: Essenz und Relation sind ein und dieselbe Sache. Also sind auch alle ihre Attribute gleich.[99]) Also besteht zwischen ihnen kein Unterschied. Der Grund hierfür liegt in der absoluten Gleichheit von Essenz und Relation in Gott, wie Ockham an einer Stelle seines Kommentars eingehend darstellt.[100]) Der Begriff „Gott" kann für die göttliche Natur wie für das Suppositum stehen, und zwar bezüglich jeden Prädikates, das sowohl der göttlichen Natur wie der Person zukommt. Dieser Zusatz schränkt freilich die zuerst betonte völlige Gleichheit erheblich ein. Ja Ockham fährt dann fort mit der ausdrücklichen Feststellung, daß die personalen Prädikate nur für die Person stehen können. Ob diese Unterscheidungsweise freilich in der Art und Bedeutung dieser und der anderen Begriffe liegt oder nur aus dem allgemeinen Sprachgebrauch hervorgeht, will Ockham nicht entscheiden. Er betont noch einmal, daß wegen der absoluten Einheit und Einfachheit Gottes die Aussagen über das Suppositum auch von dem Wesen gemacht werden können und umgekehrt (n. 175).

Ist nun Lutterells Kritik gerechtfertigt oder nicht? Klarheit bringt wohl der folgende Satz (Art. 28), die Trinität könne ebenso gut mit der natürlichen Vernunft in diesem Leben erkannt werden wie die Essenz. Der Grund liegt wieder in dem Vermögen der Personalbegriffe, für die Essenz zu stehen, und umgekehrt der Wesensbegriffe, für das Suppositum zu supponieren. Wegen der Einheit von Essenz und Suppositum gilt jede Aussage über die Essenz auch vom Suppositum. Wenn ich daher sage: Essentia cognoscitur, so gilt diese Aussage auch von der Trinität.[101]) Hier

[99]) I Sent. d. 1 q. 5 H.

[100]) I Sent. d. 4 q. 2 G.

[101]) I Sent. d. 1 q. 5 N: Si dicatur quod tunc posset trinitas personarum cognosci ex puris naturalibus, sicut essentia divina potest cognosci ex puris naturalibus, respondeo quod de virtute sermonis hoc debet concedi: ex puris naturalibus potest ita bene cognosci trinitas personarum sicut essentia divina. Et ratio est, quia quicquid potest cognosci ex puris naturalibus quantum ad conceptus, quos communiter concludebant philosophi de Deo, ita vere competit trinitati personarum sicut essentie divine.

wird offenbar, daß es die Suppositionslogik ist, die Ockham zur Gleichsetzung von Personal- und Wesensbegriffen in der Trinität veranlaßt. Immer wieder heißt es: Kraft des logischen Sprachgebrauchs sei diese Identifikation zuzugeben. Darum geht auch Lutterells Kritik auf den Nachweis eines logischen Fehlers aus (n. 179). In beiden Artikeln wirft er Ockham einen Fehlschluß, und zwar infolge einer fallacia accidentis, vor. Im Artikel 27 zeigt er es an einem Beispiele. Wenn man sagt „Die Wesenheit wird mit diesem Begriff dargestellt; die Wesenheit und die Relation sind gleich; also wird die Relation mit diesem Begriff dargestellt", so ist dies genau so falsch wie folgender Syllogismus: „Das hier Kommende wird von dir erkannt; das Herz jenes Menschen kommt hier; also wird dessen Herz von dir erkannt" (n. 176 u. 180).

In Art. 28 wird der Fehler näher erklärt. Lutterell macht sich zunächst den Einwand: Trinität und das, was die Trinität ist (nämlich die Essenz), sind gleich. Also wechselt in obigem Syllogismus der Mittelbegriff nicht. Doch darauf antwortet Lutterell: Gewiß stehen Essenz und Trinität für einander, jedoch nur der Sache nach, aber nicht in jeder Weise der Bezeichnung und Suppositon. Lutterell will auch hier wieder die Suppositions- und Signifikationsweisen berücksichtigt wissen. Wenn auch eine reale Einheit besteht, so wechselt doch der Mittelbegriff „Deus" bzw. „Deitas" seine Bedeutung secundum rationem. Und das genügt zur fallacia accidentis (n. 181 u. 182).

Vielleicht aber, so sagt das Ende des Art. 28, bewege Ockham noch ein anderes irriges Prinzip, nämlich daß hier in diesem Leben weder die Essenz noch die Trinität erkannt werde, sondern nur deren Begriffe,[102]) worauf schon im 10. Artikel geantwortet worden sei (n. 183 u. 184).[103])

Wie ist es aber möglich, daß Ockham einmal eine formale bzw. reale Unterscheidung von Essenz und Relation behaupten kann und an anderer Stelle jeglichen Unterschied zwischen beiden ablehnt? Einmal glaube ich den Grund hierfür in einer Stelle sehen zu dürfen, die wir bei Behandlung von Art. 24 kennen lernten.[104])

[102]) Vgl. die eben zitierte Stelle. Dort heißt es dann weiter (N): Tamen ex puris naturalibus potest ista propositio esse nota: essentia divina est, in qua non subicitur illa essentia, que Deus est, sed unus conceptus, qui non est essentia divina nec est Deus.

[103]) Vgl. o. S. 64, 67f.

[104]) I Sent. d. 2 q. 11 O; siehe o. S. 83 Anm. 72.

Ockham stellt dort ausdrücklich fest, daß seine formale Unterscheidung nur dort möglich ist, wo es sich um mehrere real verschiedene Dinge handle, die jedoch real eins sind. Dies aber ist nur in Gott so, weil in ihm drei real verschiedene Personen und doch nur eine „Sache" sind. In Gott sind also drei Sachen gleich einer Sache. Dies darf man nur annehmen, weil es der Glaube verlangt. Was besagt aber dieser Abschnitt dann anderes, als daß ein Satz des Glaubens zur Vernunft in offenbarem und unkorrigierbarem Widerspruch stehen und trotzdem die Zustimmung des Glaubens fordern könne? Solch eine Auffassung begünstigt mindestens den Satz von der „doppelten Wahrheit", wie ihn Siger von Brabant einst in der Wissenschaft gebräuchlich gemacht hatte.[105]) Wir können hierin einen averroistischen Zug[106]) in Ockhams Theologie erkennen.

Auf diesem averroistischen Gedanken beruht Art. 29, der von der Möglichkeit einer trinitarischen Kreatur spricht. Lutterell widmet diesem Satz nur eine kurze Kritik. Der Glaube an die dreifaltige Gottheit widerspricht nicht der Vernunft, weil „aus Wahrem nur Wahres folgt". In der geschöpflichen Welt aber gibt es nirgends drei Personen in einer Natur.

Wie kommt Ockham zu diesem Satz? Ein Blick in die entsprechende Stelle des Kommentars gibt uns die Antwort.[107]) Es geht ihm nicht nur um die Annahme einer „trinitarischen Kreatur", sondern der in Art. 29 kritisierte Satz soll ein theologisches Prinzip Ockhams veranschaulichen. Gott kann alles tun, was nicht gegen die Vernunft ist. An sich widerspricht — so sagt Ockham weiter — die Lehre von der Dreiheit der Personen in der Einheit des Wesens der menschlichen Vernunft. Diesen Widerspruch

[105]) De anima intellectiva, ed. Mandonnet in: Siger de Brabant, 2. Bd. Louvain 1908, S. 154, 157, 169.

[106]) Die Lehre von der „doppelten Wahrheit"; wird Averroes zugeschrieben. Nach Überweg-Geyer soll es sich dabei um eine irrtümliche Interpretation handeln (a. a. O. S. 321).

[107]) I Sent. d. 2 q. 1 F: Ita enim credo facile est tenere trinitatem personarum cum unitate essentie in creaturis sicut in Deo, nec difficilius est propter quascumque rationes in oppositum. Quia credo quod pro statu isto eque posset satisfieri rationibus probantibus non esse tres personas in una essentia in creaturis sicut in Deo. Nec potest evidenter cognosci quod plus facit infinitas ad hoc quod sint plures persone in una essentia quam finitas. Quia tamen unum est expressum in scriptura et aliud non et videtur repugnare rationi, ideo unum est ponendum et aliud negandum.

führt Ockham allerdings durch seine formale bzw. reale Unterscheidung von Essenz und Realition selbst herbei. Wie wir weiter sahen, konnte er dem Dilemma schließlich nur entgehen mit der Ausflucht: Dies sei nur in Gott so, und man dürfe eine solche Unterscheidung nur dort annehmen, wo der Glaube sie fordere.[108])

An dieser Stelle hier (I Sent. d. 2 q. 1 F.) argumentiert Ockham weiter: Die Annahme von drei Personen in einer Natur sei bei einem Geschöpfe „nicht schwieriger" als bei Gott. Denn einmal könne man die Gründe, die dagegen angeführt werden, sowohl hinsichtlich der Geschöpfe als auch hinsichtlich Gottes in der gleichen Weise widerlegen. Sodann sei nicht evident, daß die Unendlichkeit des göttlichen Seins die Dreiheit der Personen begründe, während die Endlichkeit des Geschöpfes sie ausschließe. Weil aber das eine in der Heiligen Schrift steht, das andere jedoch nicht und der Vernunft zu widersprechen scheint, darum sei jenes anzunehmen, dieses abzulehnen. Maßgebend für die Annahme eines Glaubenssatzes ist demnach die Heilige Schrift und die Erklärung der Kirche. Diese Bindung an die Schrift und das kirchliche Lehramt hat aber nur eine rein positive Bedeutung. Ein Glaubenssatz ist anzunehmen, auch wenn er zur Vernunft in offenbarem, nicht nur scheinbarem, Widerspruch steht. Schrift und Lehramt sind maßgebend für den Glauben, nicht jedoch für die Theologie. Die Schrift dient weniger der Herleitung des theologischen Lehrstoffes, als vielmehr der rein positiven Sicherung des Glaubens. Diese positivistische Haltung gegenüber den Glaubensquellen zerreißt das Band, das Glaube und theologische Wissenschaft verknüpft. Wir finden hier wieder den „averroistischen Zug" in Ockhams Theologie, von dem wir schon oben sprachen. Dieser Artikel zeigt uns am Ende des Abschnittes über die Trinitätslehre zweierlei (was wir bereits während des ganzen Abschnittes feststellen konnten): Einmal die Abhängigkeit der Theologie Ockhams von seinen logischen und erkenntnistheoretischen Prinzipien. Zum Zweiten sehen wir hier recht deutlich, zu welchen Eigenarten Ockhams unbekümmertes Spekulieren führt. Kardinal Ehrle hat dies als die beiden typischen Eigenarten des Nominalismus kritisiert: „Wollen wir das innerste und allgemeinste Prinzip der nominalistischen Eigenart aufweisen, so können wir wohl einen ungesunden, übertriebenen Drang nach Neuem und Eigenem als solches bezeichnen... Am

[108]) Siehe o. S. 88; vgl. Anm. 72.

gefährlichsten wurden diese Triebe in der theologischen Forschung. Hier kann man das Walten des Nominalismus als ein Überwuchern des Artistentums bezeichnen... Es wird fast nur spekuliert. Die grundlegende Funktion: die Herleitung des positiven Lehrstoffes aus den Glaubensquellen der Hl. Schrift und der Überlieferung, wird fast gänzlich ausgeschaltet."[109])

Der andere Grund für die obige Schwierigkeit in Ockhams Trinitätsspekulation liegt in seiner logischen Methode, vor allem in einer mangelhaften Unterscheidung bei der Supposition und Signifikation der Begriffe, wie ich an Hand der Lutterellschen Kritik und der Kommentarstellen glaube gezeigt zu haben. Bereits Harclay vertrat die Auffassung, die Trinität könne mit dem Lichte der natürlichen Vernunft erkannt werden, „sofern die Vernunft die natürliche Fähigkeit zur Aufnahme einer von Gott ihr verliehenen Wahrheit besitzt, aus der die Trinität erschlossen werden kann. Diese Wahrheit ist die Erkenntnis Gottes sub propria ratione deitatis.[110]) Während sich dieses Argument noch um eine

---

[109]) F. Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia. Franziskanische Studien, Beiheft 9 (1925) S. 110 f.

[110]) Vgl. M. Schmaus, Der liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Skotus. BGPhThMA XXIX (1930) S. 40. Dort wird in Anm. 69 zitiert Cod. Borgh. 171, f. 26ra: Ideo dicendum, quod non solum in patria, immo in via possibile est per rationem naturalem investigare et demonstrare Trinitatem hoc modo intelligendo, quod intellectus viatoris in via existentis habere possit cognitionem demonstrativam non per intellectum agentem et phantasmata aquisitam, sed a Deo infusam et tamen naturalem, quia intellectus est naturaliter capax illius cognitionis. Ita (?) intelligo, quod illa cognitio sit infusa non in se, sed in quodam antecedente, quo quidem antecedente cognito per infusionem decurrrendo et syllogizando potest ulterius intellectus devenire in cognitionem demonstrativam huius conclusionis: Deus est trinus et unus. Verbi gratia ut cognitio Dei sub propria ratione deitatis sit infusa intellectui viatoris, ex illa potest syllogizare ulterius conclusionem hanc: Deus est trinus et unus per artem traditam in libro Posteriorum. Nam Deus sub propria ratione deitatis est subiectum omnium passionum in divinis ... Si ergo in via posset intellectus habere notitiam huius termini Deus sub propria ratione deitatis, posset per consequens habere notitiam omnium veritatum theologicarum; modo quod hoc sit possibile in via, probo. Nam si intellectus videret modo intuitive Deum sub propria ratione deitatis sicut visurus erit in patria, obiectum illud visum causaret effective actum intelligendi et cognoscendi sui per propriam rationem quidditativam in intellectu nostro. Sed quod potest Deus per causam efficientem, hoc potest sine illa.

metaphysische Begründung bemüht, so bewegt sich Ockhams Beweisführung in rein logizistischen Aufstellungen. So will Ockham im göttlichen Wesen selbst das Prinzip für die Zeugung des Wortes sehen. Man könne freilich auch in herkömmlicher Weise Erkennen und Wollen in Gott als Prinzipien der Zeugung und Hauchung annehmen. Man müsse dann jedoch festhalten, daß diese beiden göttlichen Eigenschaften gleich den anderen Attributen Gottes nur von uns ausgesagt werden, ohne daß sie mit dem göttlichen Sein identisch sind.[111])

Übrigens finden wir ganz ähnliche Gedankengänge bei dem Oxforder Dominikanerlehrer Crathorn, wie Johannes Kraus nachgewiesen hat.[112]) Er vertritt in einer Quaestion die Ansicht, daß der Mensch im Pilgerstand zur evidenten Erkenntnis der Glaubensgeheimnisse im engeren Sinne, also der Dreifaltigkeit, der Menschwerdung u. a. mit dem Lichte der natürlichen Vernunft gelangen kann. Denn jeder Mensch kann evident erkennen: Gott wirkt nichts zur Bekräftigung der Lüge oder um die Mehrzahl der Menschen in Irrtum zu führen; das widerspricht seiner Güte. Zugleich ist durch die natürliche Vernunfterkenntnis evident zu erkennen: Dieser Mensch verkündet die Trinität, die Menschwerdung Gottes u. a. Ebenso erkennt unsere Vernunft, daß dieser Mensch zur Bekräftigung seiner Aussagen Werke vollbringt, die nach dem allgemeinen Lauf der Natur nicht eintreten können. Daraus ergibt sich mit evidenter Gewißheit: Was dieser Mensch verkündet ist wahr.

Wenn Crathorn sich dabei auf Thomas beruft, so kann er diesen nur durch Umdeutung seiner Lehre als Kronzeugen in Anspruch nehmen, nämlich indem er das credenda durch vera esse ersetzt.[113])

[111]) I Sent. d. 7 q. 2 G.
[112]) a. a. O. S. 77.
[113]) S. th. II II q. 1 a. 4 ad 2.

Drittes Kapitel

Erlösungslehre

§ 8. Christologie.

Lutterell beschäftigt sich mit der Christologie Ockhams in drei über die ganze Schrift verstreuten Artikeln: 1, 13 und 31. Das Grundproblem, um das es sich handelt, ist das der hypostatischen Union. Diese wird in zweifacher Hinsicht betrachtet, nämlich erstens in ihrer Bedeutung für die gottmenschliche Person Jesu Christi (Art. 1 und 31) und zweitens in ihrer Bedeutung für die Glieder seines mystischen Leibes, in die aus dem Reichtum des Hauptes der belebende Gnadenstrom fließt (Art. 13).

Ockham sagt nach Artikel 1: Wie Christus den Tod erlitt, so hätte er auch sündigen können, wenn seine Menschennatur ohne übernatürliche Gnadenausstattung geblieben wäre.

Diese Annahme verurteilt Lutterell. Sie macht ja Gott zur unmittelbaren Wirkursache der Sünde (n. 3). Man kann diesem Vorwurf nicht entgehen mit der Ausflucht, daß ja die Sünde nicht von Gott ausgesagt werde, sondern nur von der menschlichen Natur, die zur Schwachheit und zum Nichts hinneigt, wie auch meine eigene Menschennatur (n. 4).

In Christus existiert nämlich die menschliche Natur nicht in einem eigenen Suppositum, wie das bei den übrigen Menschen der Fall ist, bei denen Person und Natur gleicher Art sind, sondern in der zweiten göttlichen Person, die das Prinzip aller gottmenschlichen Tätigkeiten Christi ist (n. 5).

Dieser göttlichen Person werden daher alle Tätigkeiten, auch die der angenommenen menschlichen Natur, angerechnet, so wie die Tätigkeit der Glieder meines Leibes, soweit sie von meinem freien Willen bestimmt werden kann, d. h. meiner Person, zum Guten oder zum Bösen angerechnet wird.

Auch besitzt der göttliche Wille in Christus über alle anderen Kräfte eine uneingeschränkte Herrschaft, während der menschliche Wille über die sinnlichen Regungen nur einen „politischen", d. h.

nicht unter allen Umständen durchsetzbaren Befehl führt.[1]) Wenn nun schon dem menschlichen Willen die Beherrschung der Sinnesregungen und das Versagen diesen gegenüber zur Gerechtigkeit bzw. zur Sünde angerechnet wird, um so mehr müßte die Schuld für eine Sünde der „nur" menschlichen Kräfte Jesu Christi dem göttlichen Willen zufallen, der über alle anderen Kräfte im Gottmenschen ja unendlich mehr Gewalt besitzt als der menschliche Wille bei den übrigen Menschen (n. 6).

Auch gilt hier der bekannte Satz: Das Handeln folgt dem Sein.[2]) Was also im Sein den Vorrang hat, besitzt ihn auch in der Tätigkeit. So beruht Verdienst und Nichtverdienst Christi in erster Linie auf dem Wirken der Gottheit, erst an zweiter Stelle auf dem der Menschennatur (n. 7).

Schließlich ist die menschliche Natur in Christus nicht so lose und äußerlich mit dem göttlichen Worte verbunden, daß sie selbständig handeln könnte. Die menschliche Natur ist vielmehr das mit der Gottheit verbundene Instrument des göttlichen Heilswirkens,[3]) m i t t e l s dessen Christus handelt, nicht d a s in Christus handelt. So hat er uns durch das Leiden seiner Menschennatur erlöst. Dieses Werk wird nicht seiner Menschennatur an sich, sondern Christus selbst zugeschrieben. Es wäre häretisch zu sagen, seine Menschennatur habe uns erlöst und nicht der Herr selbst (n. 8).

Diese Kritik Lutterells bewegt sich wiederum in den Bahnen des hl. Thomas, was wir auch im folgenden noch sehen werden. Sie zeigt uns bereits in den ersten Abschnitten dieses Artikels ein Zweites: Ockham wird dem Geheimnis der hypostatischen Union nicht gerecht. In seiner Theorie stehen das göttliche Wort und die menschliche Natur in Christus ohne einen tieferen inneren Zusammenhang nebeneinander. Man könnte hier nur von einer rein äußerlichen Annahme der Menschennatur durch die zweite göttliche Person sprechen, nicht aber von einer „Menschwerdung" im vollen Sinne des Wortes. Diese Ansicht wird schlaglichtartig beleuchtet durch jene rohe Behauptung, die Ockham in der 6. Schlußfolgerung des Centilogiums entgleitet: Gott könne auch eine natura asinina annehmen.

---

[1]) Vgl. Aristoteles, Polit. I c. 3 (*A* c. 5 1254 b 2—6). Thomas, S. th. I q. 81 a. 3 ad 2.

[2]) „Agere sequitur esse". Vgl. Aristoteles, Metaphysik IX t. 7 (Θ c. 3 1047 a 32 — b 2).

[3]) Vgl. Thomas, S. th. III q. 7 a. 1 ad 3; ebd. q. 62 a. 5.

Den Gedanken, die zweite Person in Gott hätte sich auch mit einer vernunftlosen Natur vereinigen können, finden wir auch bei Durandus, der darüber eine eigene Quaestio schreibt.[4]) Nach Lutterells Worten muß die Ansicht zu seiner Zeit allgemein disputiert worden sein.[5]) Beim hl. Thomas finden wir das Thema behandelt in dem Artikel der Summa, ob die Annahme einer menschlichen Natur durch den Sohn Gottes angemessener war als die Annahme irgend einer anderen Natur.[6]) Ein kurzer Vergleich dieses Artikels mit der Quaestio des Durandus zeigt den Unterschied beider Lehrrichtungen.

Thomas stellt die Frage überhaupt nur im Sinne der Angemessenheit. Und dafür bringt er zwei Gründe: Die Würde der hypostatischen Einigung verlangt auf seiten des Geschöpfes eine vernunftbegabte Natur. Notwendig war die Annahme gerade der Menschennatur unter dem Gesichtspunkte der Erlösung; denn diese sollte ja die Tilgung der Erbsünde und ihrer Folgen bringen. In der Antwort auf den ersten Einwand, Gott könne auf Grund seiner Allmacht jede beliebige andere Natur annehmen, betont Thomas, daß es sich bei dieser Frage ja gar nicht um die in Gottes Allmacht gelegenen Möglichkeiten handele. Es geht um die eigentlichen Ursachen der Inkarnation, nicht um die ersten und allgemeinsten. Wenn wir eine Krankheit für unheilbar erklären, so meinen wir damit nicht, daß Gott sie nicht heilen könne, sondern daß sie durch Prinzipien, die innerhalb ihres Subjektes liegen, nicht geheilt werden kann[7])

Durandus stellt die Frage nach der Annahmefähigkeit einer irrationalen Natur durch das göttliche Wort in absolutem Sinne, in dem sie bei Thomas gar nicht zur Erörterung steht. Können wir in dieser Fragestellung nicht schon Kennzeichen erblicken, die uns die neue Zeit ankünden? Diese nur kritische Haltung gegenüber den Glaubenssätzen, ausgeprägt durch die Frage: „Könnte es nicht auch anders sein?" wurde später ein Charakterzug des Nominalismus. Durandus begründet die Bejahung

[4]) III Sent. d. 2 q. 1, f. 242 H: Utrum persona divina possit assumere naturam irrationalem. f. 243 C: Dicendum est ergo aliter ad questionem: Primo quod Deus de potentia absoluta naturam irrationalem potuit assumere. Secundo quod de potentia ordinata hoc non decuit. Primum patet sic...

[5]) Vgl. Art. 1 n. 16.

[6]) S. th. III q. 4 a. 1.

[7]) Ebd. ad 1.

der Frage mit der Allmacht Gottes. Die Überbetonung der Allmacht Gottes (Omnipotenzprinzip) finden wir ebenso im Nominalismus. Endlich geht Thomas bei der Behandlung dieser Frage viel sinngemäßer vom Wesen und der Bedeutung der Inkarnation aus. Er fragt sich, was erfordert der Sinn der hypostatischen Union von der angenommenen geschöpflichen Natur? Durandus fragt im absoluten Sinne, d. h. ohne Rücksicht auf Zweck und Sinn der Inkarnation: Steht der Annahme einer irrationalen Natur etwas entgegen auf seiten Gottes oder auf seiten des Geschöpfes? Beides wird verneint. Erst im letzten Viertel der Quaestio kommt er auf die Angemessenheit der Einigung mit der menschlichen Natur zu sprechen und sieht diese in dem soteriologischen Zweck der Inkarnation.

Im folgenden Abschnitt (n. 9) formt sich Lutterell einen Einwand von der anderen Seite her: Der Gegner gibt demnach zu, der Gottheit widerspräche die Sünde in demselben Suppositum. Darum fordere sie aber die Ausstattung der menschlichen Natur Christi mit der vollendeten Gnade.

Demgegenüber will Lutterell beweisen, daß die Gottheit an sich ohne die Gaben die gottmenschliche Person von der Sünde bewahren würde. Denn die vollendete Gnade, die von den Seligen des Himmels die Möglichkeit der Sünde fernhält, ist ja nichts anderes als eine Kraft Gottes und eine Teilhabe an der ungeschaffenen Liebe selbst. Was aber diese von Gott ausgehende Kraft und diese Teilhabe an der Gottheit vermag, das kommt in noch viel höherem Maße der Gottheit selbst zu. Wenn der Sonnenstrahl schon alle Finsternis aus dem Raume vertreibt, den er durcheilt, um wieviel mehr würde das Licht, das der Sonnenball selbst in sich enthält, wenn es den Raum durchdringen könnte, jegliche Finsternis verbannen! So würde auch die hypostatische Einigung der göttlichen Person mit der Menschennatur und ihren Kräften in Jesus Christus an sich schon die Sündenlosigkeit der Menschheit Christi bewirken ohne jegliche Gnadenausstattung, die ja doch nur eine Teilhabe an der göttlichen Natur ist (n. 10).

Wenn nun aber, so fährt der nächste Einwand fort, die Gottheit genügt, um die Menschheit Christi vor der Sünde zu bewahren, so seien auch bei jedem anderen Menschen Gnaden und Gaben überflüssig. Es genügt dann, daß sich ihm der Hl. Geist mitteilt, der ihn vor jeglicher Sünde bewahren könnte ohne die „vollendete Gnade", die eine geschaffene Gabe ist (n. 11).

Doch das ist ein Fehlschluß: Wenn das Erst-Wirkende mit dem

Werkzeug dem Sein nach verbunden ist, dann vermag das Werkzeug eine Tätigkeit auszuüben, zu der es durch das Erst-Wirkende bewegt würde, wenn es von diesem getrennt wäre, und zwar ohne von ihm eine Kraft oder einen Antrieb zu erhalten. Wenn also das Erst-Wirkende dem Sein nach von dem Werkzeug getrennt wäre, ist dieses zu einer Tätigkeit befähigt, ohne daß es einen Einfluß von dem Erst-Wirkenden auf seine Kraft erhielte (n. 12).

Dieser Schluß, fährt Lutterell fort (n. 13), geht offenbar fehl. Denn man kann nicht die Gesetze und Eigentümlichkeiten der hypostatischen Einigung der zweiten göttlichen Person mit der Menschheit Christi auf die gnadenhafte Einigung der Gottheit mit der Seele eines Menschen übertragen. Bei der ersten Art ist die Menschheit als das Werkzeug der Gottheit mit dieser in der Einheit des Suppositums hypostatisch verbunden und bleibt daher auf Grund dieser innigen Einigung vor der Sünde bewahrt, ohne einen besonderen Einfluß der Gottheit, der zum Zwecke der Unsündlichkeit ja überflüssig wäre, zu empfangen. Daraus kann man nicht schließen, daß bei der zweiten Art der Einigung, die eher eine Trennung ist, weil hier das erste Wirkende und das Werkzeug, d. h. Gottheit und Menschheit, nicht in der Einheit des Suppositums verbunden sind, die im Einzelnen subsistierende menschliche Natur durch die Gottheit vor der Sünde bewahrt und gefestigt werde, ohne eine Eingießung oder einen Einfluß von der Gottheit zu empfangen.

Lutterell will mit dieser Betonung der überragenden Bedeutung der hypostatischen Union für die Menschheit Christi nicht deren Ausstattung mit der Gnade und den Gaben für überflüssig erklären. Eine solche Gnadenmitteilung an die Menschheit Christi ist nicht erforderlich, um diese vor der Sünde zu bewahren. Die Seele Christi kann mit ihren Kräften und Anlagen nie irgendwie der Sünde zuneigen, weil das ihrer hypostatischen Einigung mit der zweiten göttlichen Person widerspricht. Zur übernatürlichen Betätigung ihrer Kräfte und Anlagen aber bedürfen diese einer übernatürlichen Ausstattung, die ihnen durch die Gaben und Tugenden gegeben wird, während die Seele selbst durch die heiligmachende Gnade erhoben wird. Der Grund für diese übernatürliche Ausstattung liegt eben in der hypostatischen Einigung, die für die Menschennatur eine höchstmögliche Vervollkommnung sowohl ihrer selbst als auch all ihrer Anlagen und Kräfte verlangt.

Mit dieser Begründung begegnet Lutterell dem letzten Einwand

des Artikels. Dieser besagt: Wenn die Gottheit in Christus ohne besonderen Gnadeneinfluß die Sündenlosigkeit seiner Seele bewirke, so müsse auch diese Nähe der Gottheit genügen, um der Seele Christi ohne Hilfe des lumen gloriae die selige Gottschau zu schenken (n. 14).

Lutterells Anwort (n. 15) bewegt sich in den eben dargebotenen Gedanken. Zur Bewahrung der Natur genügt die Nähe der Gottheit in der persönlichen Einigung. Sollen aber die Kräfte und Anlagen dieser Natur in übernatürlicher Weise tätig werden, so bedürfen sie einer übernatürlichen Ausstattung. Soll darum die Seele Christi der Gottschau teilhaftig sein, so muß sie von Gott im lumen gloriae die Fähigkeit zu dieser Tätigkeit empfangen. Mit der gleichen Begründung lehnt Lutterell auch in Art. 13 ab, daß in Christus nicht die höchstmögliche geschaffene Gnade sei (n. 78—79).

Am Ende weist der Artikel noch einmal auf die Gefährlichkeit des kritisierten Satzes hin (n. 16). Ockham sage, Christus könne ohne die Gaben sündigen, und an einer anderen Stelle: Christus könne solche Gaben und Tugenden auch zurückweisen und nicht annehmen oder nicht angenommen haben, da er ja auch eine vernunftlose Natur annehmen konnte. Somit könnte Christus also auch gesündigt haben und noch sündigen. Er könnte also solche Gnaden und Gaben entweder nicht annehmen, oder diese könnten ihn nicht vor der Sünde bewahren. Der Beweggrund Ockhams aber: Christus habe in seiner Menschennatur den Tod erduldet, also könne er in seiner Menschennatur auch sündigen,[8]) ist ein Fehlschluß. Denn wenn Christus auch Unrecht leiden konnte, so konnte er doch niemals Unrecht tun. Damit schließt der Artikel.

In stärkerem Maße noch trägt der Art. 31 die Möglichkeit der Sünde in die menschliche Natur Christi hinein: In Christus sei irgendwie der „Zunder der Sünde" gewesen (n. 191).

Damit wird Christus geradezu in die Reihe der durch die Erbsünde belasteten Adamskinder gestellt, während er doch in wunderbarer Weise vom Hl. Geist empfangen und von der Jungfrau Maria geboren wurde (n. 192).

Um hier Ockham gerecht zu werden, müssen wir die Stelle des Sentenzenkommentars genau betrachten, der sein Satz entnommen ist. Es handelt sich um die Quaestio: Ob Maria unter den „unfreiwilligen Regungen der unordentlichen Begierlichkeit" (fomes

[8]) III Sent. q. 9 BB.

peccati[9]) zu leiden hatte. Er unterscheidet dort drei Arten der Freiheit von der Erbsünde und ihren Folgen. Die letzte Art besteht in dem Freisein auch von der geringsten Unordnung der dem vernünftigen Willen untergeordneten Anlagen und Kräfte des Menschen, die Ockham nicht erreicht sieht, wenn die natürlichen Regungen der Menschennatur wie z. B. Schlafen, Essen, Trinken, nicht unter der völlig beherrschenden Macht der Vernunft und des Willens stehen. Wo der Wille diese Regungen der Natur nicht in völliger Freiheit gegenübersteht, braucht zwar keine Sünde zu entstehen. Aber es zeigt sich doch darin eine Schwäche der Natur, die als Folge der Erbsünde anzusehen ist. Wer nun unter dieser Schwäche leidet, hat darin teil an den Folgen der Erbsünde. Und diese Art des fomes peccati finden wir in der allerseligsten Jungfrau ebenso wie auch in Christus selbst während seines Wandelns hier auf Erden, wo er gleich den anderen Menschen Hunger und Durst litt und sein Leib der Ruhe und des Schlafes bedurfte (n. 193).[10])

Lutterell stellt zunächst einmal fest, daß Christus außerhalb jeglicher Sünde, sowohl der eigenen wie der Erbsünde, stand (n. 194). Freilich definiert er den fomes peccati anders als Ockham, nämlich im Anschluß an Thomas von Aquin als eine ererbte Disposition, wodurch die sinnliche Begierde eine Neigung gegen das Gesetz Gottes oder der Vernunft erhält.[11]) Aber Ockhams Motiv für die Annahme des fomes in Christus ist eben falsch. Zwar lagen auf allen Nachkommen Adams die Beschwerlichkeiten der gefallenen Menschennatur als Folge und Strafe für die Erbsünde. In Christus jedoch, an dem kein Stäubchen ererbter oder eigener Schuld war und der darum verdienter Weise von jeder Strafe verschont bleiben mußte, blieben diese Forderungen und Lasten der fleischlichen Natur durch eine besondere Zulassung Gottes.[12]) Frei-

[9]) III Sent. q. 2: Utrum in beata virgine fuit fomes peccati. Zur Formulierung vgl. M. Scheeben, Dogmatik III, S. 539.

[10]) III Sent. q. 2 B.

[11]) „Unam naturalem dispositionem . . . per quam inclinatur sensualitas contra legem virtutis sive legem Dei." So Lutterell in Art. 31, n. 192. — „Ad rationem autem fomitis pertinet inclinatio sensualis appetitus in id, quod est contra rationem." So Thomas in S. th. III q. 15 a. 2 c.

[12]) Art. 31 n. 194: „In Christo tamen dispensatione remanserunt." Art. 13 n. 79: „Per redundantiam illius unionis potentie nature assumpte sunt in summo perfectionis sibi possibilis, nisi in dispensatione divina secus fiat."

willig hat der Herr diese Strafen der Sünde auf sich genommen, weil die Art, in der er uns die Erlösung bereitete, das angemessen erscheinen ließ.[13]) In keiner Weise aber war in ihm der fomes peccati, da sein Fleisch nicht gegen das Gesetz des Geistes rebellierte. Ockham hat zwar von Christus die Tatsächlichkeit der Sünde, sowohl der eigenen wie der ererbten, weit weggewiesen. Aber er hat die Menschheit Christi durch seine Fassung des fomes nicht außerhalb jeder Rebellion des Fleisches gegen den Geist gestellt. Was die erbsündlich belasteten Adamssprossen als drückendes Joch empfanden, hat Christus durch seinen freien Willen auf sich genommen; was jenen natürlicher- und verdienterweise als Folge der Erbsünde zukam, war in der Menschheit Christi außer der natürlichen Ordnung. So muß man auch hier wieder sagen, daß Ockham dem Geheimnis der hypostatischen Union nicht gerecht wird. Der tiefste Grund hierfür liegt wohl wie beim vorigen Artikel (1) in der den Nominalisten eigenen allzu kritischen und unterscheidenden Betrachtungsweise der Glaubenswahrheiten, hier bezüglich der Person Jesu Christi. Gottheit und Menschheit in der Persönlichkeit des Herrn fallen auseinander; die Bedeutung der hypostatischen Union für die Gnadenausstattung der unierten menschlichen Natur Christi wird nicht tief genug gesehen, wie endlich die Bedeutung der Gnade Christi als gratia capitis für die Gnade der Glieder seines mystischen Leibes nicht erkannt wird, wie der im folgenden zu behandelnde Artikel 13 zeigt. Das ursächliche Verhältnis und das gegenseitige Zugeordnetsein dieser Faktoren wird von Ockham nicht mehr in der Tiefe erkannt, wie dies bei den großen Scholastikern der Fall war. Ockham kritisiert und rationalisiert. Er sieht vielfach nur die Schwierigkeiten, nicht die inneren Zusammenhänge.[14]) Wo er die alten Wahrheiten bestehen läßt, fügt er oft hinzu, dies sei nur so, weil Gott es in seiner Allmacht gerade in dieser Weise angeordnet habe. Auf Grund der göttlichen Freiheit könnte Gott es auch anders eingerichtet haben.

Werner schrieb in seinem Werk über die Scholastik des späteren Mittelalters, daß auch nach Durandus die Möglichkeit des Sündigens in Christi wenigstens zugelassen werden müsse.[15]) Der gedruckte Sentenzenkommentar enthält eine Frage: Ob Christus

[13]) Vgl. Thomas, S. th. III q. 14 a. 1.
[14]) Vgl. Werner a. a. O. S. 353—356.
[15]) Ebd. S. 541.

hätte sündigen können.[16]) In der Antwort werden zunächst zwei Meinungen gebracht, die sich mit den Beweisgründen der Antwort Lutterells, die wir oben kennenlernten, decken: Eine Sünde in der Menschheit Christi würde dem Suppositum, nicht der Natur, in erster Linie angerechnet werden. Das Suppositum aber ist in Christus die zweite göttliche Person. Der zweite Beweis für die Unsündlichkeit Christi geht von dem Instrumentalcharakter der Menschheit Christi aus. Die Menschheit in Christus ist das Werkzeug der Gottheit, wie der Damaszener im 4. Buche lehre.[16a]) Auch sei die menschliche Natur in Christus nicht Prinzip ihrer Tätigkeit, weil sie nicht das Suppositum konstituiert.

Nach der Meinung anderer, der sich auch Durandus anschließt, hätte Christus sündigen können, wenn er die menschliche Natur an sich, ohne übernatürliche Gnadenausstattung, angenommen hätte. Denn wozu die reine Menschennatur — ohne Gaben — fähig ist, wenn sie sich selbst überlassen bleibt, das bleibt auch in ihrer Gewalt, wenn sie mit einem Suppositum verbunden wird. Dies aber ist bezüglich der Sündenfähigkeit der menschlichen Natur der Fall. Dieser Meinung stehen mehr Erwägungen der Frömmigkeit entgegen als ein gültiger Vernunftbeweis.

Ich möchte behaupten, daß diese Meinung des Durandus über die Möglichkeit der Sünde in der Menschheit Christi bedingt ist durch seine Auffassung von der hypostatischen Union selbst. Kurz vorher fragt er nämlich, ob die hypostatische Union die größte Art der Einigung sei.[17]) Seine Antwort lautet: Nimmt man den Begriff „Einigung" im eigentlichen Sinne, dann ist die Einheit von Materie und Form inniger als die von Gottheit und Menschheit in Christus. So bei allen anderen Vereinigungen, wo eins dem andern formell geeint werde. Eine solche Einigung ist bei der Hypostase nicht der Fall. Capreolus[18]) — so berichtet Werner — verteidigt gegen Durandus den Satz, „daß die Union der göttlichen und menschlichen Natur in Christus die größte aller Unionen sei." Schon Thomas hat ihn aufgestellt,[19]) allerdings mit der Einschränkung, diese Einigung sei die größte hinsichtlich der göttlichen Person, in der beide Naturen geeint werden, nicht jedoch hinsichtlich

[16]) III Sent. d. 12 q. 2.; die Responsio: f. 264 I, K, L.
[16a]) Johannes Damascenus, De fide orthodoxa. III 15 (PG 94, 1060).
[17]) III Sent. d. 5 q. 3, f. 251 N; Responsio: O.
[18]) III Sent. d. 5 q. 1; vgl. Werner a. a. O. S. 533f.
[19]) Thomas, S. th. III q. 2 a. 9.

der Teile, die sich in der Person vereinigen. Denn die göttliche und menschliche Natur sind gar sehr verschieden. Aber diese Einschränkung kann man m. E. auch für die Einigung von Materie und Form und für sehr viele andere Einigungen machen. So kann man bei Durandus vielleicht schon eine äußerliche Auffassung der hypostatischen Union feststellen, die sich bereits jener Ockhams, die wir oben kritisierten, bedenklich näherte, nämlich einer Auffassung der hypostatischen Union im Sinne einer mehr äußeren Annahme der menschlichen Natur durch die zweite göttliche Person.

Wie anders als aus einem Nichtverstehen der hypostatischen Union und ihrer Bedeutung für die in Christus geheiligte Menschheit ist der von Lutterell im 13. Artikel genannte Satz Ockhams zu erklären, irgendeine geschaffene Liebe könne größer sein als die Liebe Christi? Die Kritik Lutterells bewegt sich wieder ganz in den Gedankengängen des hl. Thomas, die wir im 3. Teil der Summa in der Quaestio über die Gnade Christi (q. 7) finden. Was Thomas dort über die Gnade Christi sagt, wendet Lutterell auf die Liebe an. Ockham handelt nur über die Liebe Christi, da er mit diesem Begriff sowohl die Tugend als auch die heiligmachende Gnade bezeichnet. Er sagt ausdrücklich, daß sich beide nicht voneinander unterscheiden.[20]) Daher mag es kommen, daß Ockham im Sentenzenkommentar meist den Ausdruck caritas gebraucht.[21]) Lutterell unterscheidet zwischen der Tugend der Liebe und dem Habitus der Gnade. Er verteidigt aber im 13. Artikel, was Ockham dort zunächst bezüglich der Liebe leugnet, daß beide, Liebe und Gnade, in Christus am vollkommensten sind. Nachdem er dies zuerst für die Liebe Christi feststellt, sagt er das Gleiche am Ende seiner Kritik (n. 92) auch von der Gnade Christi.

Lutterell beurteilt Art. 13 zunächst als irrig. Sodann beginnt er die breit angelegte Widerlegung. In Christus war die menschliche Natur zur höchsten Vollendung erhoben, damit zugleich auch ihre Kräfte und Anlagen, außer jenen, die von Gott um der Heilsaufgabe Christi willen in ihrer Vollendung aufgehalten wurden. Diese Einschränkung der Vollkommenheiten in der Menschheit Christi bewirkte, daß Christus Hunger und Durst und Schmerzen er-

[20]) IV Sent. q. 8 et 9 BB: Ad nonum dico quod gratia infusa est eadem cum gratia gratum faciente et gratia virtutum.

[21]) I Sent. d. 17 q. 8 X sagt Ockham, Gott könne eine größere L i e b e schaffen als die Liebe Christi. III Sent. q. 7 BC heißt es, daß Christus nur auf Grund göttlicher Anordnung die größte G n a d e besaß.

leiden konnte. Da nun auf Christus die Fülle des Hl. Geistes ruhte (Joh. 3, 34), so mußte auch sein Wille bis zur Grenze seiner Aufnahmefähigkeit die eingegossene Liebe besitzen. Da Christi Seele ferner bereits im Zustand der Seligkeit lebte, deren Maß auch das Maß der Gnade bestimmt, mußte Christus die höchstmögliche Liebe besitzen. Sonst würde ihn jemand an Seligkeit und Gottesnähe übertreffen können (n. 79).

Im nächsten Abschnitt (n. 80) erhebt Lutterell einen Einwand gegen seinen Beweis, der sich auf den hl. Thomas stützt. Thomas führt in einer Quaestio seiner Summa[22]) drei Gründe dafür an, daß die Liebe unbegrenzt vermehrt werden könne. Eine solche Grenze für das Wachstum der Liebe bestehe weder in der Liebe selbst, da sie eine Teilnahme an der unendlichen und unbegrenzten Liebe ist. Sodann besteht kein Hindernis für ein unendliches Wachstum der Liebe von seiten ihres Urhebers, der ja der unendliche Gott ist. Endlich setzt auch das Subjekt der Liebe, das begnadete Geschöpf, keine solche Grenze, da mit dem Wachsen der Liebe die Aufnahmefähigkeit des Geschöpfes stetig größer wird. So kann also nach der Meinung des Gegners eine geschaffene Liebe größer werden als die Liebe Christi, und damit können auch die durch eine solche vermehrte Liebe erhobenen und geheiligten Kräfte und Fähigkeiten die Fähigkeiten und Kräfte der menschlichen Natur Christi überragen.

Lutterell sagt zunächst (n. 81), es sei sicherer, wenn man annehme, die Liebe könne ihrer Natur nach nicht größer sein, als sie in Christus war. Das entspreche auch der Lehre des hl. Thomas. Die geschaffene Liebe hat schon ein Ziel, eine Grenze, wo sie keine Vollendung mehr erstrebt, sondern im Besitz ruht. Thomas nennt dieses Ziel im gleichen Artikel: Ziel und Erfüllung der auf Erden erhaltenen Liebe ist die himmlische Liebe oder die ewige Seligkeit. Ausführlich begründet er dies im 3. Teil der Summa, zwar nicht bezüglich der Liebe, sondern der Gnade: Ziel und Zweck der Gnade ist die Einigung des vernünftigen Geschöpfes mit Gott.[23]) Diese war am vollkommsten erreicht in Christus, der bereits vom ersten Augenblick seines Lebens an „Comprehensor" war. Also war auch in Christus das höchste Maß der Gnade, so daß die Gnade Christi im Gegensatz zu der Gnade, die den anderen Menschen in der Zeit ihres Pilgerstandes gewährt wird, nicht mehr wachsen

[22]) S. th. II II q. 24 a. 7.
[23]) S. th. III q. 7 a. 12.

konnte, weder hinsichtlich ihrer eigenen Form, weil sie bereits das höchste Maß erreicht hatte, noch hinsichtlich ihres Subjektes, ihres Trägers, weil dieser bereits vom ersten Augenblick des Lebens an zu dem Ziel, um dessentwillen ihm die Gnade gegeben wurde, nämlich zur vollkommenen Einigung mit Gott, gelangt war.[24]) Daraus geht hervor, daß Thomas in dem genannten Artikel,[25]) da er ein unendliches Wachstum der Gnade für möglich erklärt, dies nur von der im Pilgerstand verliehenen Gnade gesagt haben will.

Auf jenes Argument, die Liebe habe auf Grund ihrer Art keine Grenze ihrer Vermehrung und Vervollkommnung, weil sie eine gewisse Teilnahme an der Natur des unendlichen Gottes sei, geht Lutterell ausführlicher ein (n. 82). Er unterscheidet zunächst zwei Arten der Teilnahme an der göttlichen Natur. Die erste Art vollzieht sich in der Weise der Hinbewegung zu Gott. Diese Teilhabe verleiht uns die Liebe hier auf Erden, durch die wir Gott als unserem Ziel zustreben. Dieses Ziel bleibt aber trotz aller Mehrung der Liebe noch unendlich weit von uns entfernt. Darum kann die Liebe hier auf Erden unendlich gemehrt werden, ohne je das Ziel vollständig zu besitzen.

Die andere Art der Teilhabe an der Gottheit ist die der Ruhe in Gott. Diese Art ist die vollkommenste, die dem Geschöpf zuteil werden kann. Hier ist die Aufnahmefähigkeit der menschlichen Natur ganz von der von Gott eingegossenen Liebe gesättigt. Der Wille strebt nach nichts Höherem mehr. Das Ziel der Liebe, die Einigung mit Gott, ist in vollendeter Weise erreicht. Am vollkommensten aber war dies bei Christus der Fall, weil hier die Einigung der Menschennatur mit Gott in der höchsten Weise stattfand: nämlich in der Einheit des Suppositums.

Gegen diese Ausführungen — fährt Lutterell fort — können zwei Einwände erhoben werden (n. 83). Der erste bezieht sich auf die hypostatische Union. Gewiß sei diese die vollkommenste Art der Einigung Gottes mit der Kreatur gegenüber den anderen. Doch folge daraus nicht, daß Gott nicht eine vollkommenere Einigung mit der Menschennatur eingehen oder eine vollkommenere geschöpfliche Natur als die menschliche annehmen konnte. Eine solche vollkommenere Natur besäße eine größere Liebe. Damit aber wäre die Möglichkeit einer Mehrung der Liebe über die Liebe Christi gegeben.

[24]) Ebd.
[25]) Vgl. Anm. 22.

Der zweite Einwand geht von der seligen Gottschau aus, die keine Grenze ihrer Vollkommenheit hat. Gott kann sich in der Glorie der Seele mitteilen, so innig er immer will. Er könnte daher einer anderen Seele eine vollkommenere Seligkeit schenken als der Seele Christi und somit ihr auch eine vollkommenere Liebe mitteilen (n. 84).

Gegenüber dem ersten Einwand stellt Lutterell die hypostatische Union als die vollkommenste Einigung Gottes mit einer geschöpflichen Natur, ja als die vollkommenste Einigung überhaupt heraus, weil sie, ähnlich der Einheit von Materie und Form, in der Einheit eines unteilbaren, unzertrennbaren Suppositums besteht. Darum werde die hypostatische Union von den heiligen Vätern die größte Einigung genannt nach jener der drei göttlichen Personen in der göttlichen Wesenheit.[26]) Darum ist die Liebe Christi die vollkommenste (n. 85).

Aber auch die Gottschau der Seele Christi ist unübertrefflich, wird doch seine Seele durch die hypostatisch mit ihr vereinte Gottheit unmittelbar vom unerschaffenen göttlichen Lichte entflammt. Darum kann selbst Gott, so sehr er sich auch den Seligen freiwillig als „Spiegel" hingibt, die Seligkeit Christi nicht mehr steigern, nicht weil seine Allmacht dazu nicht ausreicht, sondern weil es der Natur der Sache widerspricht, da die Seele Christi in der vollkommensten Weise mit Gott geeint ist. Lutterell schließt diesen Abschnitt: Doch weil jener, nämlich Ockham, für seine Meinung keinen Beweis bringt, sondern sagt, er glaube dies, darum will ich ihn nicht weiter bekämpfen (n. 86).

Doch, fährt Lutterell fort (n. 87), vielleicht bewegt Ockham ein anderes Motiv: Der Mensch könne während seines irdischen Lebens unbegrenzt sich Verdienste erwerben. Also sei es möglich, daß auch seine Liebe unendlich wachse, so daß sie die der Seligen, ja sogar die Liebe Christi überträfe. Durandus sagt, daß die Liebe des Pilgerstandes wachsen könne bis zum Maße jener Liebe, die den Seligen des Himmels eigen sei.[27])

[26]) Bernhard, De consideratione V c. 8 (PL. 182, 799f.).

[27]) I Sent. d. 17 q. 9 f. 68 D: Quia secundum quosdam ex ordinatione divina caritas nunquam habetur hic perfecta, sed est tanta caritas patrie in minimo beato, ut nulla caritas viatoris equetur ei — et secundum hoc exponunt illud quod Dominus dixit de Joanne Mat. 11: Qui minor est in regno celorum, maior est illo — tamen considerando naturam caritatis secundum se viator, si diu procederet vivendo et

Darauf erwidert Lutterell, daß die Vermehrung irgendeiner Form in verschiedener Weise vor sich gehen könne, wie dies z. B. bei den Habitus des Verstandes der Fall sei, die sowohl hinsichtlich des Subjektes wie des Objektes wachsen könnten. Der Habitus des Verstandes kann vermehrt werden durch ein inneres Wachsen des Subjektes oder durch eine Vermehrung seines Tätigseins gegenüber den Objekten. So kann auch die Vermehrung der Liebe in zweifacher Weise verstanden werden, nämlich insofern Gott unverhüllt geschaut wird und insofern er nur „im Rätsel" gesehen wird. Wie nun das Maß für die Größe der Verstandeshabitus verschieden ist, je nachdem sie hinsichtlich des Objektes oder des Subjektes eine Vermehrung erfahren, so unterscheiden sich auch die Liebe im Pilgerstand und in der ewigen Seligkeit wesentlich voneinander bezüglich ihres Maßes.[28]) Dies wird offenbar aus der Vollendung der Tätigkeiten, aus der man auf die Vollendung der Habitus schließen darf. Diese zeigt aber, daß die Liebe der Glorie jedes Maß der Liebe übersteigt, die wir im Pilgerstand erlangen können, so sehr wir auch unsere Verdienste mehren mögen. Wie sehr die Liebe des Pilgerstandes auch wachsen mag, sie kann niemals die Liebe der Seligen im Himmel erreichen, ähnlich wie eine Linie, so sehr sie auch wachsen mag, niemals zu einer Fläche wird oder zu einem gleich vollkommenen Sein wie jene gelangt (n. 88).

Hier folgen wieder zwei Einwände: Gewiß sei die Größe der Liebe in der Seligkeit ganz anderer Art als im Pilgerstand. Aber daraus folge noch nicht, daß die Liebe des Pilgerstandes nicht einen höheren Grad erreichen kann als die Liebe in der Seligkeit, wenn auch von einer anderen Art. Denn sowohl die Liebe, die uns Gott im irdischen Leben gibt, wie die Liebe im Himmel sind in ihrer Vollendung endlich und begrenzt. Zwischen beiden besteht eine endliche Distanz, die durch eine Mehrung der Liebe des Pilgerstandes schließlich aufgehoben werden könnte (n. 89).

Auch sei das Beispiel von der Linie und der Oberfläche schlecht gewählt. Denn eine Linie kann nur der Ausdehnung nach wachsen,

---

semper proficeret in caritate, tantum posset vivere et tantum proficere quod caritas sua equaretur caritati viatoris cuiuscumque et etiam comprehensoris.

[28]) Ein Weiser, dessen Wissen zwar objektarm, aber tief ist, und ein törichter Alleswisser unterscheiden sich nicht nur hinsichtlich der Quantität ihres Wissens, sondern vor allem bezüglich seines innersten Wesens.

aber nicht der inneren Kraft nach, wie das bei der Liebe des Pilgerstandes der Fall ist. Sie wächst durch die verdienstlichen Werke in ihrer Stärke. Was aber intensiv alle Grenzen übersteigen kann, muß an innerer Stärke unendlich sein (n. 90).

Auf den ersten Einwand antwortet Lutterell recht ausführlich (n. 91). Im Kern besagen seine Ausführungen folgendes: Der Abstand zwischen der Liebe des Pilgers und des Seligen kann niemals überbrückt werden, weil die Vollendung der himmlischen Liebe im irdischen Leben unerreichbar bleibt. Denn sie übertrifft der Art nach — nicht nur dem Grade nach — jede vom Pilger erreichbare Liebe, da sie untrennbar mit Gott verbindet und die Seele zu einem einzigen, unteilbaren und unveränderlichen Anblick Gottes bringt.

Noch ausführlicher ist die Antwort auf den zweiten Einwand (n. 92). Zunächst begegnet Lutterell dem Satze, die Liebe des Pilgers könne unbegrenzt an Stärke wachsen, mit einer Unterscheidung: Es kann etwas unendlich wachsen, indem es alle Grenzen einer bestimmten Gattung des Seins übertrifft: Es kann aber auch ein Sein alle Grenzen aller Seinsgattungen einfachhin übertreffen. Nur ein Sein dieser zweiten Art wäre einfachhin unendlich und vollendet. Auf unsere Fragen angewandt bedeutet das: Angenommen, die Liebe könne von einem Menschen hier auf Erden in ihrem höchsten Grade erreicht werden — obwohl dies unmöglich ist, weil sie bei der größten Menge der Verdienste immer noch ohne Grenze zunehmen kann, freilich nicht absolut, sondern in ihrer Art — so könnte sie doch niemals die Vollendung der himmlischen Liebe erreichen, weil diese in der Art ihrer Vollendung jede Liebe des Pilgerstandes übertrifft. Obwohl nun diese beiden Arten der Liebe innerhalb ihrer Art unbegrenzt wachsen können, so sind sie doch nicht schlechthin unendlich und können beide niemals die Vollendung der Liebe Christi erreichen. Der ausschlaggebende Grund für diese Unterscheidungen liegt im Moment der Einigung mit Gott.[20]) Diese ist eben beim Menschen im Pilgerstand, beim Seligen des Himmels und schließlich bei Christus sehr verschieden. Bei den Menschen im Pilgerstande wie bei den Seligen des Himmels besteht diese Einigung mittels der Gnade. Aber bei jenen ist die erkenntnismäßige Erfassung Gottes wie im Spiegel dunkel und rätselhaft (1 Kor. 13, 12), während Gott den Seligen in un-

[20]) Vgl. Thomas, S. th. III q. 7 a. 12.

mittelbarer Schau der Erkenntnis gegenwärtig ist. Da im Himmel verschiedene Grade der Seligkeit den Gerechten zuteil werden, kann man sagen, daß der Geringste der Seligen des Himmels immer noch den begnadetsten Menschen auf Erden an Vollendung in der göttlichen Gnade übertrifft. In diesem Sinne wendet Lutterell das Wort Jesu über Johannes den Täufer an (Matth. 11, 11). Er will freilich dieses Wort von dem im Pilgerstande lebenden Johannes gesagt wissen; unter „Himmelreich" versteht er die ewige Seligkeit.

In Christus endlich ist diese Einigung mit der Gottheit am vollkommensten, nämlich der Person nach. So unvergleichbar also die Liebe im Pilgerstand zur Liebe der Glorie ist, ebenso unvergleichbar ist die Liebe der Glorie zur Liebe Christi (n. 92).

In diesem Vergleich ist wohl die Antwort auf den Artikel am treffendsten ausgedrückt. Denn ob Gott kraft seiner absoluten Allmacht einem Menschen, der mit Gott nicht der Person nach verbunden ist, eine so große Liebe mitteilen könne, wie er seinem Sohn gab, das steht — sagt Lutterell — außerhalb der hier behandelten Frage. Hier kommt es nur darauf an, ob der Mensch hier auf Erden jemals kraft eigener Verdienste die Liebe der Seligen des Himmels erreichen, oder ob ihm durch Gottes freie Güte eine größere Liebe zuteil werden könne, als sie Christus besaß. Beides verneint Lutterell mit guten Beweisgründen. Zu der zweiten Frage bemerkt er noch, daß Gott einen so begnadeten Menschen mehr lieben würde als seinen eingeborenen Sohn. Doch Christus muß als der Sohn Gottes sowie als das „Gnadenhaupt"[30]) seines mystischen Leibes die Fülle der göttlichen Gnade besitzen.

Mit dieser Verteidigung der unendlichen Gnadenfülle in Christus steht Lutterell auf der Seite des hl. Thomas gegen Ockham, Durandus und Petrus Aureoli. Thomas fragt in einem eigenen Artikel, ob in Christus die Fülle der Gnade war.[31]) Er unterscheidet zwischen dem vollständigen Innehaben einer Sache bezüglich ihrer Intensität und hinsichtlich ihrer Wirkkraft. Im ersten Sinne sagt man von jemandem, daß er die Fülle der albedo besitzt, wenn er diese in jeder nur möglichen Weise innehat. Im zweiten Sinne sagt man: jemand hat die Fülle des Lebens, wenn er dieses bezüglich all seiner Kräfte und Wirkungen besitzt.

[30]) Vgl. Thomas, S. th. III q. 8 a. 5.
[31]) Ebd. q. 7 a. 9.

Christus besitzt nun die Fülle der Gnade in jeder Weise, extensiv und intensiv.

Hierin stimmt auch Durandus mit Thomas überein.[32]) Andererseits ist die Gnade Christi nicht unendlich, weil sie eine geschaffene Gabe ist und daher nur ein endliches Sein besitzt, wie auch Thomas darlegt.[33]) Aureoli hingegen findet „ein unendliches Gnadenmaß schon aus dialektischen Gründen undenkbar".[34]) Gott könne von der verliehenen Gnade einen Teil hinwegnehmen; „ein Participabile aber könne niemals ein actu Infinitum sein, weil für diesen Fall die Partizipation niemals ans Ende kommen würde." Läßt sich andererseits die Christus verliehene Gnade unendlich mehren, so kann sie niemals wirklich unendlich sein, ein Einwand, mit dem sich auch Lutterell beschäftigt hat. Es sind also zunächst rein dialektische Gründe, die hier Aureoli zum Widerspruch gegen Thomas führen.

Endlich durchzieht Art. 1 und 13 ein Grundmotiv, das wir als das Bestimmende in der Erlösungs- und Gnadenlehre Ockhams wiederfinden: der Grundsatz der absoluten Willensfreiheit, ja Willkür Gottes, ein Grundmotiv des Nominalismus. Auf Grund seiner absoluten Allmacht hätte Gott auch eine vernunftlose Natur annehmen können,[35]) auf Grund seiner absoluten Machtfreiheit könnte Gott einem Geschöpfe eine größere Gnade geben als seinem eingeborenen Sohn.[36])

---

[32]) III Sent. d. 13 q. 1, f. 266 B. (265 P: Primum est quod in Christo fuit gratia gratum faciens et gratia gratis data. Secundum est quod Christus habuit utriusque gratie plenitudinem. Tertium est quod non obstante tali plenitudine gratia Christi fuit finita.)

[33]) Vgl. Thomas, S. th. III q. 7 a. 11: Utrum Christi gratia sit infinita.

[34]) Vgl. Werner, a. a. O. S. 542. Petrus Aureoli sagt: Die Gnade ist eine Teilhabe an Gott (Participabile). Eine Teilhabe aber kann niemals etwas in actu Unendliches sein, weil dann die Partizipation nie an ein Ende kommen würde. Den flachen Grund, Gott könne von der verliehenen Gnade einen Teil hinwegnehmen; darum sei die Gnade ein „participabile", habe ich nicht bei Aureoli gefunden. III Sent. d. 13 a. 3 (f. 411, 1 F). Besonders f. 413, 1 F—2 A: Dico enim quod gratia et caritas est finita et dicit perfectionem entis finitam, et sibi ex ratione sua repugnat processus in infinitum. Dicis quod Deus potest participari in infinitum. Dico quod licet Deus possit participari, non tamen secundum modum, scilicet in infinitum. Iste ergo modus, qui participatur a nobis, est participatio determinata. Bei Werner (S. 542f.) auch die Auseinandersetzung des Capreolus mit Durandus, Ockham und Aureoli.

[35]) Art. 1 n. 16; vgl. o. S. 106.

[36]) III Sent. q. 7 B, C.

§ 9. Gnadenlehre.

a) Gott und die Sünde.

Auf diesem Grundsatze der absoluten Freiheit Gottes ist auch Ockhams Gnadenlehre aufgebaut. Gott bleibt jedem Geschöpf gegenüber frei, er mag in ihm vorfinden, was immer es sei. Er kann den Sünder aufnehmen und den Gerechten abweisen (Art. 15). Damit aber wird die innere Beziehung zwischen Gottes Wesen und dem Sittengesetz gelöst. Für das Geschöpf wiederum besteht das eigentliche Übel der Sünde nicht mehr in der Schuld, sondern in der ihr folgenden Strafe (Art. 3 n. 23). Mit diesen beiden Argumenten kritisiert Lutterell die Gnadenlehre Ockhams im 3. Artikel. Ockham sagt dort: Die Sünde beraubt den Menschen nicht eines gegenwärtigen Gutes, sondern eines zukünftigen.

In den folgenden Abschnitten begründet Lutterell sein Urteil. Der erste Beweis geht aus vom Begriff der Schuld. Nur sie rechtfertigt eine Strafe Gottes. Wenn in der Sünde keine Schuld liegt, dann wäre Gott, der den Sünder bestraft, ungerecht (n. 24).

Der zweite Beweis betrachtet die nächste Wirkung der Sünde, nämlich den Verlust der Gerechtigkeit. Dieses Gutes gehe ich verlustig im Augenblick der sündhaften Handlung, nicht erst irgendwann in der Zukunft (n. 25).

Auf denselben Gedanken läuft der dritte Beweis hinaus. Nach Anselmus[37]) hat der Mensch eine zweifache Ausstattung seines Strebens erhalten: den Glückseligkeitstrieb (affectio commodi), der sich im steten Streben des Willens nach dem ihm Angenehmen betätigt, und den Gerechtigkeitstrieb (affectio iustitiae), durch den er gehalten ist, den Glückseligkeitstrieb vor Ausschreitung zu bewahren und zu zügeln. Da der Mensch dieses unterließ, wurde er durch die Sünde ungerecht und verlor damit die Gerechtigkeit, eben jene affectio iustitiae, mit der er vor dem Sündenfall ausgestattet war und die ihn befähigte, den Glückseligkeitstrieb in den gottgewollten Bahnen zu halten. Wir nennen diese Gabe die ursprüngliche Gerechtigkeit, die das Sein der Seele betrifft, nicht ihren Tugendhabitus. Sie ging durch die Sünde verloren. Sehr schön kommt hier der privative Charakter der Sünde

[37]) De casu diaboli, cap. 13 u. 14 (PL 158, 344—347).

zum Ausdruck. Den Artikel abschließend sagt Lutterell: Also ist die Sünde nicht die Privation eines zukünftigen, jetzt noch nicht existierenden Gutes. Wohl aber werde dem, der sich schuldhaft der Gerechtigkeit beraubt, mit Fug und Recht der Lohn der Gerechten genommen.

Der eine Grund für Ockhams Ansicht liegt in der Überspitzung der Willensfreiheit Gottes, die er aus dem Zusammenhang mit dem in Gottes eigener Heiligkeit begründeten Sittengesetze löst. Ein zweiter Grund, der freilich aus dem ersten folgt, besteht darin, daß Ockham den inneren Zusammenhang zwischen Schuld und Strafe verkennt.[38]) Hier unterscheidet sich Ockham auch wesentlich von Durandus,[39]) für den die Schuld im Vergleich zur Strafe das größere und eigentliche Übel der Sünde ist. Für Ockham besteht das Wesen der Sünde in einer Handlung oder Unterlassung, auf die Gott eine Strafe gesetzt hat. Gott hätte es auch anders ordnen können.[40]) Irgendeine Veränderung in der Seele bewirkt die Sünde nicht.[41]) So wären auch gegenüber Ockham die Ausführungen Lutterells über den Schuldcharakter der Sünde bedeutungslos, weil diese den inneren Wert oder Unwert einer sittlichen Handlung als solcher anerkennen, während Ockham alle sittliche Ordnung allein auf eine willkürliche Anordnung Gottes zurückführt.

Weil die sündige Handlung den Habitus der Seele nicht verändert, kann Gott einem Todsünder ohne Eingießung der Gnade das ewige Leben schenken und umgekehrt einen Gerechten, der sich im Stande der Gnade befindet, verdammen.[42])

Lutterell zeigt demgegenüber, daß Gottes Urteil über den Menschen auf einem in diesem vorgefundenen objektiven Verhalten begründet sein muß. Der Mensch ist von Gottes Schöpfung her gut. Gott findet in ihm nichts, was ihm mißfallen und wofür er

---

[38]) Zum Folgenden vgl. Werner, a. a. O. S. 318f.

[39]) II Sent. d. 36 q. 3, f. 215 H—M.

[40]) IV Sent. q. 8/9 C: Peccatum <mortale> nihil aliud est nisi aliquem commisisse vel omisisse actum, propter quem Deus eum ordinavit ad penam eternam.

[41]) (Ebd. C.) Per peccatum mortale nihil corrumpitur nec tollitur in anima.

[42]) Siehe o. S. 122.

ihn strafen müßte. Würde Gott einen solchen Menschen bestrafen, so wäre er ungerecht. Denn seine Abscheu würde etwas treffen, was nicht durch ein schuldbares Übel schlecht und verabscheuungswürdig ist und darum nicht gehaßt werden kann (n. 103).

Im nächsten Abschnitt treibt Lutterell den Gegner in ein Dilemma. Wenn Gott den Gerechten haßt, so kann er dies nicht tun, ohne ein Objekt der Ablehnung und der Abscheu in einem solchen Menschen zu finden, das in einem Übel der Schuld bestehen muß. In einem Geschöpf, das die ursprüngliche Gerechtigkeit besitzt, findet Gott aber nur Gutes. Also muß Gott entweder das Übel erst in den Gerechten hineinfingieren. Dann aber würde Gott dem Irrtum verfallen und wäre nicht wahrhaftig. Oder aber er müßte zugleich bei der Schöpfung das Geschöpf so ausstatten, daß er es mit Recht ablehnen und verdammen kann. Das aber widerspräche seiner Schöpferweisheit und Schöpfergüte und seiner unendlichen Heiligkeit (n. 104).

Das nächste Argument geht vom Willen des Geschöpfes aus und ist wohl darum in eigentlicher Weise gegen Ockham gerichtet, der ja an anderer Stelle das Wesen von Verdienst und Nichtverdienst in den Willen des Menschen legt.[43]) Ist nun dieser Wille nach dem Willen Gottes ausgerichtet, so kann ihn Gott nicht verdammen, weil er sonst dasselbe annähme und verdammte. Ist aber der Wille eines Menschen gegen den Willen Gottes gerichtet, dann würde Gott ja in dem Menschenwillen selbst den Grund der Verdammung, d. i. die Sünde finden. Darum ist entweder im Menschen die Sünde, so daß Gott ihn verdammt, oder Gott kann ihn nicht verdammen (n. 105).

Ockham sieht freilich in dieser notwendigen Folge von Sünde und Strafe, Gerechtigkeit und Lohn eine Beeinträchtigung der göttlichen Freiheit. Wie Gott jede Kreatur ohne Verletzung der Gerechtigkeit vernichten kann,[44]) so ist er auch völlig frei darin, den Gerechten nicht zu belohnen und den Ungerechten zu begnadigen. Gott schuldet uns nichts. Was er uns tut, geschieht aus reiner Gnade. Alles aber, was Gott wirkt, ist gerecht allein darum, weil Gott es ist, der da wirkt.[45]) Freilich, in der tatsächlichen Weltordnung straft Gott nur dann, wenn er eine Schuld findet, sei dies eine eigene oder eine fremde, wie es bei Christus der Fall war, der

[43]) Siehe u. S. 132ff.

[44]) Vgl. Art. 19 n. 127. Ockham, IV Sent. q. 3 Q.

[45]) Ebd.: Et ideo ex hoc ipso quod Deus facit aliquid, iuste factum est.

wegen unsrer Sünden bestraft wurde.[46]) Aber eine ihrer inneren Natur nach böse Handlung kennt Ockham nicht.

Von hier aus erklärt sich Art. 33: Alles, was an der Sünde Seinscharakter hat, kann ohne Sünde sein. Lutterell fällt über diesen Artikel kein Urteil, sondern verweist auf seine Auseinandersetzung mit Art. 23.

Sehen wir uns zunächst die entsprechende Stelle im Sentenzenkommentar an.[47]) Ockham kennzeichnet die Sünde als ein „quid nominis". Sie ist keine Sache. Sie besitzt weder ein reales noch ein gedachtes Sein. Freilich, wenn man sagt, was die Sünde ist, so muß man vieles benutzen, was real ist. (Dieses Reale aber ist nicht die Sünde!) Darum kann man die Sünde auch ein „Nichts" nennen; denn die Sündhaftigkeit einer Handlung liegt nicht in der Handlung als solcher. So könnten die einzelnen Momente dieser Handlung auch durch Gott als die Totalursache im Willen des Menschen gesetzt werden; und so sei die sonst sündige Handlung keine Sünde mehr. Denn Gott ist dann causa totalis dieser Handlung. Also wird auch seitens des Menschen die zur Sünde erforderliche Aktivität aufgehoben. Andererseits kann Gott nicht sündigen. Denn zur Sünde gehört ein entgegenstehendes Gesetz. Gott aber ist in seinem Wirken völlig frei und ungebunden auch gegenüber einer sittlichen Norm. So gibt Ockham schließlich Gott unmittelbaren Anteil an

---

[46]) II Sent. q. 19 U.

[47]) IV Sent. q. 8 et 9, S: Et ideo, quando queritur, quid est peccatum, dicendum est quod non habet quid rei, sed tantum quid nominis. Ideo non debet concedi quod est ens reale nec rationis, sed bene in diffinitione eius exprimente quid nominis ponuntur multa realia. Et ideo sic potest concedi quod non est ens, quia non est aliqua res una precise nec multe res simul, sed est unum nomen vel conceptus significans vel importans plures res. Potest etiam dici nihil, quia omne positivum quod est in peccato, potest poni per Deum sicut per causam totalem in voluntate hominis, et tamen non dicitur peccatum, quia nec ex parte Dei nec ex parte hominis, quia nunquam dicitur homo peccator propter aliquem actum, nisi habeat respectu illius activitatem. Sed si Deus sit causa totalis actus, tunc homo non habet activitatem aliquam respectu illius; igitur etc. Nec Deus peccare dicitur propter istum actum, quia nullus dicitur peccare, nisi qui facit aliquid, ad cuius oppositum obligatur, vel quia non facit illud ad quod obligatur. Deus autem ad nihil faciendum vel non faciendum obligatur. Igitur etc. Et ideo peccatum nihil dicitur, quia omne positivum in eo potest causari sine omni peccato, et similiter potest aliquem Deus obligare ad penam eternam sine omni peccato.

der sündigen Menschentat. Er glaubt sogar, daß es Gottes Freiheit gegenüber dem Gesetz erfordere, daß er Urheber selbst der schwersten Sünde, nämlich des Gotteshasses, sein könne. Denn nach Art. 23 kann der Gotteshaß ein gerechter Akt sein und von Gott geboten werden.

Lutterell antwortet zunächst auf den ersten Teil des Artikels. Ein gerechter Willensakt setze einen rechten Erkenntnisakt voraus. Der Wille kann seinen Haß nicht gegen etwas richten, von dem die rechte Einsicht urteilt, daß es keinen Haß verdient. Die rechte Einsicht weiß aber, daß Gott nicht gehaßt werden kann und darf, weil sie an dem höchsten Gute auch nicht eine Möglichkeit des Bösen finden kann (n. 142).

Darauf bringt Lutterell den Einwand Ockhams aus dem Sentenzenkommentar,[48]) in dessen Kritik er zu dem zweiten Teil des Artikels Stellung nimmt: Der Willensakt des Gotteshasses könne gerecht werden, weil Gott ihn gebiete. Die rechte Einsicht sehe dann diesen Befehl Gottes und beurteilt auf Grund dieser Erkenntnis die zunächst unsittliche Haltung des Gotteshasses als sittlich erlaubt, ja notwendig (n. 143).

Lutterells Antwort kommt von zwei Richtungen her. Zunächst trägt die Beweisführung des Gegners einen Widerspruch in Gott hinein. Denn ist Gott das höchste Gut, dann kann er nicht eine ungerechte Handlung befehlen, da er selbst die lautere Gerechtigkeit ist. Wenn also Gott doch den Gotteshaß befehlen würde, so müßte dieser entweder gerecht sein — was natürlich unmöglich ist — oder Gott müßte ihn gerecht machen. Im letzten Falle würde er aber sich selbst ungerecht machen. Wenn Gott also den Gotteshaß gebietet, ist er zugleich das höchste Gut und bös. Dies ist aber ein Widerspruch in sich (n. 144).

Sodann kann ein Akt, der in sich Bosheit einschließt, niemals gerecht sein noch von Gott geboten werden. Gott kann wohl das „Seinsmäßige" an einem Akt befehlen, nicht aber das, was an einem Akt die Sünde ausmacht. So kann Gott wohl befehlen, daß jemand ein Weib heiratet, jedoch nicht, wenn dieses bereits mit einem anderen verheiratet ist. Beim Akt des Gotteshasses ist aber das Seinsmäßige und das Sündhafte so eng miteinander verbunden, daß es nicht voneinander getrennt werden kann. Denn der Gotteshaß ist seiner innersten Natur nach ungerecht (n. 145).

[48]) II Sent. q. 19 F, O, Q; IV Sent. q. 14 D.

Den letzten Grund für diese Annahme sieht Lutterell in der Akzeptationstheorie Ockhams, die wir im Abschnitt über die Verdienstlichkeit der guten Werke behandeln wollen.[49]) Die Gerechtigkeit eines Werkes liegt nach Ockham ausschließlich in der Annahme von seiten Gottes beschlossen, der in der Annahme und Zurückweisung der Menschenwerke völlig frei sei (n. 146).

Lutterell antwortet: Gewiß, nichts sei gerecht, was Gott nicht annimmt. Aber die Annahme allein kann ein von Natur aus böses Werk nicht rechtfertigen. Damit schließt der Artikel (n. 147).

Diese Anschauungen Ockhams sind bestimmt durch sein Omnipotenzprinzip. Der absolut freie Wille Gottes bestimmt willkürlich den sittlichen Wert einer Handlung. Die Leugnung eines inneren Wertcharakters des Sittlichen darf uns jedoch nicht veranlassen, auf einen widersittlichen Indifferentismus Ockhams zu schließen.[50]) Der Fehler liegt bei ihm vielmehr darin, daß er anscheinend für den inneren Wert des moralischen Handelns kein Verständnis hat. Schon Skotus hat die Gebote des Dekalogs mit Ausnahme der ersten beiden ausschließlich auf göttliche Willensanordnung zurückgeführt. Der göttliche Wille ist die oberste Regel für Gut und Böse, die letzte Quelle der Sittlichkeit.[51]) Bei Skotus jedoch ist Gottes Wille gebunden einmal durch die logischen Gesetze. Gott kann nur wollen, was logisch möglich oder widerspruchslos ist.[52]) Und er ist zweitens gebunden durch die ersten beiden Gebote des Dekalogs. Das Gebot der Gottesliebe besitzt eine innere Notwendigkeit. Ockham verneint aber auch diesem Gebot den inneren Wert der sittlichen Tat.

---

[49]) Siehe u. S. 128—131.

[50]) Vgl. Werner, a. a. O. S. 319f.

[51]) Skotus, Opus Oxoniense, Venetiis 1503, IV d. 46 q. 1; f. 133ra, 20 bis 22: Sed non potest (Deus) aliquid velle quod non possit recte velle, quia voluntas sua est prima regula. Ebd. I d. 44 q. 1; f. 120va, 28—25 v. u.: Ideo sicut potest aliter agere, ita potest aliam legem statuere rectam, que si statueretur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta, nisi quatenus a voluntate divina acceptatur.

[52]) Ebd. IV d. 10 q. 2; f. 35vb, 22—24: Quodlibet tenendum est esse Deo possibile quod nec est ex terminis manifestum impossibile, nec ex eo impossibilitas vel contradictio evidenter concluditur.

Ebd. f. 36rb, 24—21 v. u.: Dico ergo ad questionem quod est maxima mihi certissima, quod Deo est possibile omne quod non includit evidenter contradictionem et ad quod non sequitur necessario contradictio.

b) Gnade und Verdienst.

In diesem Abschnitt sind zwei Probleme zu behandeln. Von Gott aus betrachtet erhebt sich die Frage nach der Vereinbarkeit der Verdienstlichkeit des guten Werkes mit der göttlichen Freiheit. Von seiten des Geschöpfes geht es um das Verhältnis zwischen dem Gnadeneinfluß und der Freiheit des geschöpflichen Willens. Vorweg sei bemerkt, daß Ockham die heiligmachende Gnade und die eingegossene Liebe gleichsetzt, während bekanntlich Thomas beide genau unterscheidet. Lutterell, der sonst dem Gedankengang des hl. Thomas folgt, läßt diese Unterscheidung dahingestellt (n. 130), weil sie — begreiflicherweise — für seine Auseinandersetzung mit Ockham bedeutungslos ist.

Bei der Behandlung der ersten Frage geht Ockham von seiner These von der absoluten Freiheit Gottes aus. Gott kann durch kein Werk eines Geschöpfes genötigt werden, diesem den Himmel zu schenken. Darum kann umgekehrt ein gutes Werk, das rein natürlich, ohne Einfluß der Gnade und Liebe, zustande kommt, verdienstlich sein für das ewige Leben (Art. 14)[53]. Den Vorwurf des Pelagianismus, den ihm Lutterell daraufhin macht (vgl. Art. 14 und 16), weist Ockham ausdrücklich zurück.[54] Pelagius, so sagt er, behauptete, Gott müsse einem Menschen, der ein gutes Werk vollbringt, das ewige Leben verleihen, auch wenn jener ohne die Liebe handelt. Ockham erwidert, Gott kann das tun, weil er absolut frei ist und weder durch den guten Willen des Geschöpfes noch durch dessen übernatürliche Liebe in seinem Handeln bestimmt wird. Wenn er tatsächlich die ewige Glorie nur dem schenkt, der im Stande der Gnade stirbt, so liegt der Grund hierfür einzig in seiner freien Anordnung. Die Ansicht, erst die Gnade gebe einem Werk seinen Verdienstcharakter, beeinträchtigt nach Ockhams Meinung die absolute Freiheit Gottes (n. 125). Daher erklärt sich der scharfe Ausdruck: Gott könne zu keinem Werk genötigt werden.[55]

Der eigentliche Beweggrund für Ockhams „Pelagianismus" in der Gnadenlehre liegt also in seinem unbedingten Eintreten für

---

[53]) Ockham, I Sent. d. 17 q. 2 E.
[54]) Ebd. q. 1 L, M.
[55]) Ebd. E.

die absolute Freiheit und Allmacht Gottes. Die Gnade ist nicht darum überflüssig, weil die natürliche Güte der Werke zum verdienstlichen Handeln ausreicht, sondern im Hinblick auf Gottes Allmacht, vermöge deren er beseligen und verwerfen kann, wen er will (n. 94).[56])

Lutterell will seine Antwort nicht auf Autoritäten stützen (n. 94). Diese lehren zwar deutlich die Notwendigkeit der Gnade für die übernatürliche Verdienstlichkeit der guten Werke. Doch wie die Gegner behaupten, sollen schon die Väter diese Wirkung der Gnade nur auf die freie Anordnung Gottes zurückgeführt haben. Auf Grund seiner Allmacht könnte Gott auch auf die Gnade verzichten. Lutterell will darum mit Vernunftgründen erwidern. Er nimmt auch für seinen Gegner als erwiesen an, daß die bloße Annahme von seiten Gottes der Natur keine neue Vollkommenheit gibt. Er zeigt es an einem Vergleich:

Der Wille des Bildhauers gibt dem Material eine neue Seinsweise, wenn er das Bildwerk schafft. Ein Wille jedoch, der das Bildwerk nur billigt und annimmt, findet nur Gefallen an ihm und gibt ihm nichts Neues hinzu. So gibt auch Gott dem rein natürlichen Geschöpf nichts über das natürliche Sein durch die bloße Annahme. So muß er also den inneren Wert und die Würdigkeit des Geschöpfes für die Annahme in dessen natürlichem Sein finden. Dies aber ist der Irrtum des Pelagius. So geht Lutterell in der ganzen Kritik dieses Artikels auf dialektischem Wege vor und zeigt zahlreiche Widersprüche auf, die sich aus Ockhams Annahme ergeben.

Freilich müssen wir hier bald hinzufügen, daß sich Ockham durch diese Argumente Lutterells nicht besiegt geben würde. Denn das ist es ja gerade, was Ockham ablehnt, daß nämlich Gott die Annahme oder Verwerfung eines Geschöpfes auf Grund einer in diesem vorgefundenen Würdigkeit oder Unwürdigkeit vollzieht.

Ockham führt im Sentenzenkommentar zwei Beispiele an. Das erste finden wir in Art. 19: Gott kann ein Geschöpf, selbst nachdem er es in den Stand der heiligmachenden Gnade erhoben hat, ins Nichts zurückführen, weil er der allmächtige Schöpfer und Erhalter der Welt ist. Ebenso kann er einem solchen Geschöpf das ewige Leben vorenthalten, ohne damit gegen seine göttliche Gerechtigkeit zu handeln (n. 127).[57])

[56]) Ebd. q. 2 D.
[57]) III Sent. q. 5 E.

Das zweite Beispiel, das sich im Sentenzenkommentar findet, führt Ockham an der Person Christi durch. Es gibt der absoluten Freiheit, ja Willkürherrschaft des göttlichen Willens den schärfsten Ausdruck: Allein darum, weil Gott es tut, ist ein Werk gut und gerecht. So wurde zum Beispiel Christus, der niemals sündigte, auf das schwerste, ja bis zum Tode bestraft.[58])

Das erste Beispiel weist Lutterell zurück (n. 128). Er hält es für unvereinbar mit der göttlichen Gerechtigkeit, daß Gott einen Menschen, dem er seine Gnade und damit das Anrecht auf das ewige Leben geschenkt habe, nun plötzlich vernichte. Denn Gott selbst habe ja sich zum Schuldner gemacht! Daß Lutterell die Schwierigkeit der Frage nicht verkennt, ergibt sich aus der Bemerkung, er wolle sich in diesem und allen anderen Punkten demütig einer etwaigen Zurechtweisung des Papstes unterwerfen.

Mit dem Satz, daß Gott selbst sich zum Schuldner gemacht habe, wandte sich Lutterell in einem vorhergehenden Abschnitt (n. 126) gegen Ockhams Hauptmotiv, Gott könne durch keine geschöpfliche Ursache, wie sie die Gnade sei, zu einer bestimmten Handlung gegenüber einem Geschöpf verpflichtet werden und darum auch einen Menschen, der im Stande der Gnade stirbt, verwerfen. Gott selbst ist es, zeigt Lutterell, der sich diese Verpflichtung durch die aus reiner Güte verliehene heiligmachende Gnade auferlegt. Er verleiht diesen Habitus freilich aus reiner Gnade und freiem Wohlwollen, verpflichtet sich aber auch dadurch zur Einlösung dessen, was in der Natur dieses Habitus liegt. Darum ist die heiligmachende Gnade selbst ein Werk des freien Wohlwollens Gottes, die Erfüllung jedoch dessen, worauf die Gnade uns eine Anwartschaft gibt und was in ihrer sinngemäßen Vollendung liegt, nämlich die Verleihung der ewigen Seligkeit, für den einmal Begnadeten ein Werk der Gerechtigkeit Gottes. So sagt der hl. Paulus: „Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin" (1 Kor. 15, 10), aber auch, daß ihm die „gerechte, verdiente Krone" bewahrt wird, die ihm „Gott an jenem Tage geben wird, der gerechte Richter" (2 Tim. 4, 8). „Verdiente Krone" nennt er seinen Lohn, weil er sich mit der heiligmachenden Gnade diese Krone verdient hat. Weil jedoch das Prinzip des Ganzen die Gnade ist, darum erhalte er die Krone auch wieder aus Gnade. In diesem Sinne sagt er an einer anderen Stelle: „Die Gnade Gottes ist das

[58]) IV Sent. q. 3 Q

ewige Leben" (Röm. 6, 23). Beides widerspreche einander nicht, daß nämlich die Krone des ewigen Lebens verdient und doch ein Geschenk der Gnade und Barmherzigkeit Gottes sei, je nachdem in welcher Beziehung man es betrachte.

Woher kommt aber schließlich diese Bedeutung der Gnade für das ewige Leben? Die Gnade gibt dem Menschen etwas, das ihn in den Augen Gottes wohlgefällig macht. Sie begründet das Wohlwollen Gottes, nach Ockham jedoch ist sie es. Und aus dieser Meinung erklärt sich Art. 32: Gnade und Schuld können in ein und demselben Geschöpf zugleich sein. In dieser Aushöhlung des katholischen Gnadenbegriffes bereitet sich die reformatorische Rechtfertigungslehre vor. Die Gnade bewirkt keine innere Er- (n. 197). Aber unter der zweiten versteht er keine den Sünder von Gott für gerecht erklärt. Diese Gerechterklärung aber kann zugleich mit der Sündenschuld im Menschen bestehen. Luther, für den die böse Begierlichkeit Sünde ist, sagt später, in jedem Christen bestehe die Gnade mit der Sünde, der Christ ist gerecht und Sünder zugleich.[58])

Ockham unterscheidet zwar zwischen der Gnade als solcher und der Gnade, insofern sie die Heiligung der Seele bewirkt (n. 197). Aber unter der zweiten versteht er keine den Sünder umgestaltende Form, sondern lediglich das barmherzige Wohlwollen Gottes. In diesem Sinne legt er auch das bekannte Beispiel aus dem fälschlicherweise dem hl. Augustinus zugeschriebenen Hypomnesticon[60]) aus: Die Liebe lenkt den Willen wie der Reiter das Pferd. Ockham fügt nämlich hinzu: hinsichtlich des göttlichen Wohlwollens. Wir sagen also, jemand habe mehr Liebe, und meinen damit, er sei Gott angenehmer. Die herkömmliche Auslegung des Bildes, nämlich daß es die Liebe als Erstursache des Verdienstes aufweisen will, lehnt Ockham ausdrücklich ab.[61])

Die Gnade im ersten (absoluten) Sinne besteht nun zusammen mit der ursprünglichen Gerechtigkeit, die wir eigentlich haben müßten. Wenn nun in dem vernünftigen Geschöpf zwei absolute Formen (nach Art der Qualitäten) nebeneinander möglich sind, die disparat sind, also nichts miteinander zu tun haben, so beeinträchtigt der Wegfall der einen Form nicht die Existenz der

[58]) Vgl. R. Hermann, Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich". Gütersloh 1930.

[60]) Hypomnesticon III c. 11 (PL 45, 1632f.).

[61]) IV Sent. q. 14 Dubit. F.

anderen. Die Gnade aber und die ursprüngliche Gerechtigkeit sind dieser Art. Also kann die Gnade bestehen, auch wenn die ursprüngliche Gerechtigkeit nicht mehr da ist. Also kann die Gnade, insofern sie absolute Form ist, zusammen mit der Erbsünde bestehen. Dasselbe sagt Ockham von der aktuellen Sünde, die für ihn lediglich eine vergangene Handlung bedeutet, durch die jemand der Strafe unterliegt.[62]) Und dieses „Unter-der-Strafe-stehen" kann zusammen mit der Gnade bestehen (n. 197). Es ist offenbar, daß hier wieder Ockhams Sündenbegriff hineinspielt.

Ein solches Zusammenbestehen von zwei disparaten Habitus, erwidert Lutterell (n. 198), dürfe man nur dann annehmen, wenn sich daraus kein Widerspruch ergebe. Ein solcher liegt aber bei der Gnade und der Schuld vor, wie Lutterell zwei Abschnitte vorher zeigte (n. 196). Denn es ist ein Widerspruch, daß die Seele im gleichen Augenblick Gott zugewandt und abgewandt sei.

Dieselbe Verkennung der Bedeutung der Gnade für das Verdienst liegt dem 16. Artikel zugrunde: Wie der Mensch mit rein natürlichen Kräften Böses tun kann, so genügen diese Kräfte auch zum verdienstlichen Handeln. Denn die verdienstlichen und die strafwürdigen Handlungen sind einander konträr. Also stehen die einen nicht in größerem Widerspruch zur reinen Menschennatur als die anderen. Wie daher die natürlichen Kräfte hinreichen, um Böses zu tun, so genügen sie auch zur Vollbringung guter Werke (n. 109).

Lutterells Widerlegung ist kurz (n. 110). Die Natur genügt nicht zur übernatürlichen Verdienstlichkeit eines guten Werkes, nicht weil sie zu diesem in Widerspruch stünde, sondern weil ihr dazu die Kräfte mangeln.

Damit sind wir bereits bei der zweiten Frage. Auf seiten des Menschen sieht Ockham den Grund für die Verdienstlichkeit der guten Werke nicht in dem Habitus der Gnade oder Liebe, wie wir es bei Lutterell eben zeigten, sondern in der freien Entscheidung des Willens (Art. 20). Ockhams Beweisführungen werden von Lutterell im Anschluß an Art. 17 sehr genau wiedergegeben. Die Vergleiche mit seinen Ausführungen im Sentenzenkommentar zeigen dies deutlich. Ockham begründet seine Anschauungen folgendermaßen: Ein Habitus kann

[62]) Vgl. o. S. 122.

nicht Ursache eines Verdienstes sein (n. 116), da er das Handeln des Menschen wie eine zweite Natur bestimmt: Kein Habitus ist lobenswert und verdienstlich, nicht einmal ein erworbener. Viel weniger kann ein von Gott ohne Verdienst dem Geschöpf eingegossener Habitus lobenswert und verdienstlich sein.[63]) Er liegt ja noch viel weniger im Bereich des geschöpflichen Willens. Darum ist auch die Liebe nicht lobwürdig, wie wir in Art. 17 lesen, und ebenso ist das aus der Liebe vollbrachte gute Werk nicht lobwürdig und verdienstlich (Art. 20).

Darauf antwortet Lutterell (n. 130): Diese Ansicht ist pelagianisch. Denn Gott wird hier zum Schuldner für ein rein natürliches Werk gemacht. Ockham geht, fährt Lutterell fort, noch über Pelagius hinaus. Denn während letzterer der Gnade wenigstens die Wirkung zuschrieb, das verdienstliche sittliche Handeln zu erleichtern, nimmt ihr Ockham jegliche Bedeutung als Grund und Prinzip des Verdienstes. Diese Bedeutung aber meint der Satz: Die Gnade verhält sich zum freien Willen wie der Reiter zum Pferd (n. 131), den Ockham im Sinne einer rein äußerlichen Begnadigung verstanden wissen will.[64])

Mit ängstlicher Sorgfalt betont Ockham immer wieder die entscheidende Bedeutung des freien Willens für die Verdienstlichkeit der guten Werke. Daher sagt er, es liege im Wesen des freien Willens, den Menschen zur Tat zu bewegen. Darum liegt auch beim Willen als dem Bewegenden der Grund der Verdienstlichkeit (n. 132).

Gewiß ist der Wille Ursache des verdienstlichen Werkes, antwortet Lutterell, aber nicht als Totalursache, sondern als Teilursache, und zwar als untergeordnete Zweitursache (n. 133).

Auch Ockham gibt das Zusammenwirken von Gnade und Willen zu. Aber ein Werk ist freiwillig und darum verdienstlich, nicht weil es von der Gnade, sondern weil es vom freien Willen ausgeht.[65])

Diese übertriebene Sorge um die Sicherung der freien Entscheidung des Willens (als des eigentlichen Prinzips des Verdienstes auf seiten des Geschöpfes) gegenüber dem Einfluß der Gnade nimmt jedoch sowohl der Gnade wie dem Willen alle Bedeutung für das Verdienst, wie Lutterell in der Kritik des Art. 17

[63]) I Sent. d. 17 q. 2 C.
[64]) Vgl. o. S. 131 Anm. 61.
[65]) I Sent. d. 17 q. 2 H.

zeigt. Denn mit demselben Grunde, mit dem Ockham die Bedeutung der übernatürlichen Liebe für das verdienstliche Handeln leugnet, kann man jedem guten Werke den verdienstlichen Charakter absprechen, das aus einem Tugendhabitus hervorgeht. Denn kein Habitus ist an sich lobenswert. Also können wir für kein derartiges Werk gelobt oder getadelt werden (n. 114).

Aber gerade das bestreitet Ockham. Der Wille ist entscheidend für die Verdienstlichkeit eines guten Werkes. Der freien Entscheidung des Willens stellt Ockham das determinierte Wirken der Natur gegenüber. Was von einem naturhaft wirkenden Prinzip im Handeln bestimmt wird, ist aber der freien Entscheidung des Willens entzogen und darum nicht verdienstlich. Jeder Habitus aber ist sozusagen eine naturhafte Kraft, d. h. eine solche, die ihrer Natur gemäß zu einem bestimmten Akt hinführt. Das gilt auch vom Habitus der eingegossenen Liebe. Darum kann in ihr nicht der Grund für die Verdienstlichkeit eines guten Werkes liegen.[66])

Lutterell erwidert (n. 116) mit Gründen, die wir fast vollständig beim hl. Thomas finden. Ockham sage, jeder Habitus mache seinen Träger seiner Natur entsprechend zum Handeln geneigt.[67]) Das ist in gewisser Beziehung richtig. Ein Tugendhabitus disponiert in einer der vernünftigen Natur des Menschen entsprechenden Richtung, der Lasterhabitus dagegen.[68]) Jedoch besteht zwischen dem Wirken der natürlichen Kräfte und dem der sittlichen Habitus ein Unterschied. Denn die natürlichen Kräfte drängen stets nach der ganzen Kraft ihres Vermögens zum Tätigsein. Der sittliche Habitus jedoch wirkt stärker oder schwächer, je nachdem er dem Willen (dem wesenhaft Vernünftigen) oder dem sinnlichen Streben (dem durch Teilhabe Vernünftigen) innewohnt. Letzteres wiederum ist abhängig von der Disposition des Handelnden. Für unsere natürlichen Kräfte allerdings, die stets nach ihrem ganzen Vermögen wirken, werden wir an und für sich weder gelobt noch getadelt. Soweit Lutterell.

Uns scheint, daß Ockhams Ausführungen noch ein anderes Mißverständnis zugrunde liegt. Ockham gebraucht den Begriff

---

[66]) Ebd. C, E.
[67]) III Sent. q. 4 M; vgl. Thomas, S. th. I II q. 49 a. 3.
[68]) Thomas, S. th. I II q. 54 a. 3; vgl. q. 18 a. 5.

„Natur" zu eng. Thomas[69]) weist bereits im Anschluß an Boethius darauf hin, daß der Begriff „Natur" in mehrfacher Weise angewandt wird. Einmal bezeichnet Natur das innere Prinzip der beweglichen Dinge, und das ist entweder ihre Materie oder ihre materielle Form. Zum anderen versteht man unter Natur jede Substanz und jedes Seiende. Und in diesem Sinne sagt man, daß etwas einer Sache natürlich ist, wenn es ihr ihrem Wesen nach zukommt. Dazu gehört alles, was einem Ding an und für sich zukommt. Überall aber läßt sich das, was dem Ding nicht an und für sich zukommt, auf etwas zurückzuführen, was ihm an und für sich zukommt, als auf das erste Prinzip. Nimmt man Natur in diesem Sinne, so liegt sie allem, was einem Wesen entspricht, als Prinzip zugrunde. Das gilt auch vom Willen: denn schaut man auf sein Streben als solches, so richtet es sich auf das Gute im allgemeinen als das ihm naturgemäße Objekt und das höchste Gut als das letzte ihm entsprechende Ziel. Schaut man auf die einzelnen Willensakte, so richten sie sich immer auf etwas, was der Natur des Wollenden entspricht. Insofern kann man also sagen, daß dem Wollen ein naturhaftes Streben zugrunde liegt. Zu Unrecht beruft sich der Gegner auf die Unterscheidung, die Aristoteles zwischen „freiwillig" und „naturhaft" macht. Wille und Natur sind gewiß zwei verschiedene Arten von Ursachen. Der Wille ist frei über seine Akte, die Natur ist immer nach einer Richtung hin bestimmt. Aber weil der Wille auf der Natur aufbaut, nimmt er an der Natur teil, wie etwa eine spätere Ursache an der früheren teilhat. Denn das Sein eines Dinges, das es vermöge seiner Natur besitzt, ist früher als das Wollen, das aus dem Willen hervorgeht. Daher kann man sagen, daß der Wille etwas naturhaft erstrebt.[70]) Dies steht jedoch keineswegs seiner Freiheit entgegen. Ebenso bedarf der Wille auch der Habitus, die ihn zum Handeln disponieren. Daher gehört er zum Wesen der Habitus, daß sie in erster Linie dem Willen zugeordnet sind.[71])

Daher hebt auch der Habitus der Gnade und der eingegossenen Liebe die Freiheit des Willens nicht auf. Sondern wie die natürlichen Habitus den Willen zur Tat disponieren, so hat der Habitus der Gnade und der eingegossenen Liebe die Aufgabe, den Willen zu Akten zu befähigen, zu denen er aus seinem geschöpflichen Ver-

[69]) Ebd. q. 10 a. 1.
[70]) Ebd. q. 10 a. 1 ad 1.
[71]) Ebd. q. 50 a. 5.

mögen nicht befähigt ist. Die Werke der Übernatur übersteigen eben jedes geschaffene Prinzip und fordern eine Erhebung der Seele und ihrer Vermögen in den Bereich Gottes.

Mit diesen Gedanken wendet sich Lutterell (n. 200) gegen die ockhamistische Aushöhlung des Gnadenbegriffes im Sinne eines nur äußerlichen Wohlwollens Gottes gegenüber dem Sünder. Er folgt dabei getreu den Gedankengängen des hl. Thomas. Da die eingegossene Liebe eine Teilhabe an der unerschaffenen Liebe darstellt, mit der sie uns verbindet und der sie uns ähnlich macht, übersteigt sie jede nur mögliche natürliche Form. Denn was mit Gott in übernatürlicher Weise verbindet, ist von einer gewissen Unendlichkeit im Sein und im Wirken; im Sein, insofern es mit dem unendlichen Sein verbindet, im Wirken, insofern es Prinzip des ewigen Lebens ist und daher eine gewisse Unendlichkeit besitzt, obwohl die Liebe hinsichtlich der Seinsweise unvollkommener ist als eine Substanz, weil sie nur ein akzidentelles Sein besitzt.[72])

Dagegen kann man sich auch nicht, wie es der folgende Einwand (n. 201) versucht, auf ein Prinzip des Aristoteles berufen, das lautet: Wenn das vortrefflichste Glied einer Gattung dem vortrefflichsten Glied einer anderen Gattung voransteht, dann ist jene Gattung insgesamt schlechthin vortrefflicher als die andere.[73]) Wenn also die Liebe als Qualität vortrefflicher ist als jegliche Substanz, so hieße das, die Qualität an sich sei vortrefflicher als die Substanz.

Dieses Argument spricht nicht gegen Thomas, wie Lutterell zeigt (n. 202). Denn Thomas sagt ja ausdrücklich, daß die Liebe, absolut genommen, nicht schlechthin vollkommener ist als eine Substanz, sondern nur in ihrer Art, insofern es in dieser liegt, uns mit Gott zu vereinigen. Als Gattung jedoch ist sie geringer als die Seele oder ein Engel. Der obige Vorwurf wäre nur dann berechtigt, wenn Thomas die Liebe, insofern sie eine Qualität ist, höher stellte als die Substanz. Er schränkt jedoch seine Aussage ausdrücklich in der gezeigten Weise ein.[74])

Lutterell zeigt in Art. 18, daß Ockham noch über Pelagius hinausgeht. Denn Pelagius leugnete nicht, daß die Gnade eine übernatürliche Form sei, die alle natürlichen Formen übertreffe, obwohl

[72]) Ebd. II II q. 23 a. 3 ad 3.
[73]) Topik III c. 4 (Γ c. 2 117 b 33—36).
[74]) S. th. II II q. 23 a. 3 ad 3.

er lehrte, daß der Mensch auch ohne Gnade Verdienste erwerben kann. Ockham aber macht sie zu einer rein natürlichen Form, ja zu noch weniger, zu einer reinen Konnotation (n. 119).

Die Akzeptationstheorie Ockhams richtet sich schließlich gegen ihn selbst, wie Lutterell in der Kritik an Art. 35 zeigt. Denn sie nimmt dem freien Willen ebenso wie der Gnade die Bedeutung für das verdienstliche Handeln, verlegt vielmehr das Wesen des übernatürlichen Verdienstes in ein völlig außerhalb des Handelnden liegenden Prinzip, nämlich in die freie Annahme Gottes.

Lutterell beruft sich demgegenüber auf Thomas.[75]) Er zeigt uns, wie das verdienstliche Handeln formell zum ewigen Leben führt. Einmal geht es vom Willen aus, und insoweit ist es nur im weiteren Sinne verdienstlich für das ewige Leben. Das andere Prinzip eines solchen Werkes ist die Liebe und der Hl. Geist. Dieses Prinzip ist eine so edle Form, daß sie die Natur in übernatürlicher Weise mit Gott verbindet und uns zu Gliedern Christi und Kindern Gottes macht, worin sie jede natürliche Form übertrifft. Und auf diese Weise ist ein solches Werk im eigentlichen Sinne verdienstlich für das ewige Leben. Prinzip alles von der Liebe informierten Handelns ist somit Gott selbst (n. 209).[76])

Wenn nun aber die Liebe, insofern sie vom Hl. Geist ausgeht, dem freien Willensakt vorausgeht, so entstehe doch die Frage, wie dann ein von der Liebe hervorgerufenes Werk freiwillig sein könne. Entzieht nicht der Einfluß der Liebe, die ja vom Hl. Geist eingegossen ist, dem Willen den Einfluß auf das Handeln des Menschen? Ist aber jenes Werk nicht dem Befehl des freien Willens unterstellt, so ist es nicht verdienstlich im eigentlichen Sinne (n. 210). Auch dieser Einwand geht auf Ockham selbst zurück.[77])

Lutterell will hier ähnlich wie bei der Gnade so auch bei der eingegossenen Liebe zwischen der vorausgehenden und der begleitenden oder nachfolgenden Liebe unterschieden wissen. Beide sind das Werk des Hl. Geistes. Aber die Liebe, insofern sie jedem freien Willensakt vorausgeht, ist in keiner Weise der Herrschaft der Vernunft unterworfen. Die begleitende oder nach-

[75]) Ebd. I II q. 114 a. 3.

[76]) Vgl. Text n. 211: Ita ... homo, qui meretur per caritatem, ... inquantum agit voluntarie in virtute Spiritus Sancti, qui est principale agens, eam meretur.

[77]) I Sent. d. 17 q. 2 E.

folgende Liebe hingegen untersteht der Herrschaft der Vernunft, und diese bedient sich in freier Entscheidung ebenso der Liebe wie der anderen Habitus zum verdienstlichen Akt. Darum ist jener Willensakt, den der Mensch mit der Liebe hervorruft, verdienstlich für das ewige Leben sowohl hinsichtlich der Form, von der er hervorgerufen wird, als auch seiner inneren Schönheit und Vollendung nach, weil wir durch diese formell zu Kindern Gottes und Erben des Himmels werden, als auch endlich aus der Kraft des Hl. Geistes, die uns zu solch einem vollendeten Werke bewegt (n. 211).

Sodann leitet Lutterell zu den Gegengründen über, die von der Tatsache ausgehen, daß das ewige Leben besser ist als die Liebe, die das Prinzip des verdienstlichen Handelns ist. Somit überträfe aber die Wirkung ihre Ursache. Dieser Einwand liegt in der Linie des bekannten Ockhamschen Grundsatzes, daß keine geschöpfliche Ursache eine göttliche Wirkung hervorbringen könne.

Und doch kommt einem solchen mit der Liebe vollbrachten Werk gerechterweise das ewige Leben als Lohn zu. Denn jene Gleichheit zwischen Liebe und ewiger Vollendung besteht zwar nicht formell und aktuell, wohl aber virtuell. Hierin schließt sich Lutterell an Thomas an, wie ein Vergleich mit S. th. I II q. 114 a. 3 ad 3 zeigt. Dort sagt Thomas: Wie das Samenkorn die Kraft besitzt einen ganzen Baum hervorzubringen, so wohnt durch die Gnade im Menschen der Hl. Geist, der die hinreichende Ursache für das ewige Leben ist. Daher wird er auch das Unterpfand unseres Erbes genannt (2 Kor. 1, 22). Wenn daher — so fährt Lutterell fort — auch die Vollkommenheit der Zweitursache, die natürlich der Mensch beim verdienstlichen Handeln ist, formell und aktuell viel geringer ist als die Wirkung, die sie hervorruft, so reicht die Zweitursache zu dieser vollkommenen Wirkung hin, weil sie virtuell diese bereits in sich enthält, insofern sie in der Kraft der ersten Ursache handelt. So verdient sich der Mensch durch die Liebe, obwohl auch sie formell nicht die Vollendung des ewigen Lebens erreicht, dennoch das ewige Leben, indem er sich dieses Verdienst mit seinem freien Willen in der Kraft des Hl. Geistes als der Erstursache erwirbt (n. 211).

Zweierlei bewirkt also die Gnade: Sie gibt der Seele eine neue Form und sie erhebt die Kräfte der Seele durch die göttliche Liebe. Durch den Gnadenhabitus wird der Mensch formell Gott lieb, wie er durch jede andere von Gott verliehene Qualität

die Form jener Qualität wirklich erhält, also durch die weiße Farbe formell weiß wird (Art. 19 n. 121 und 126).

Durch die Liebe gibt uns Gott eine übernatürliche Vervollkommnung unserer Kräfte, so daß wir Gott mehr lieben können, als es sonst möglich wäre (n. 122).

Nichts davon bewirkt das bloße Wohlwollen Gottes. Gott kann nicht ein rein natürliches Werk oder ein Geschöpf ohne Gnade und Liebe als würdig für das ewige Leben annehmen, wie etwa ein König festsetzen kann, daß ein bleierner Denar, wenn er nur sein Bild trägt, den gleichen Wert habe wie ein silberner (Art. 14 n. 93). Denn die königliche Anordnung kann nicht den inneren Wert der wertlosen Münze ändern. Wenn Gott also ein rein natürliches Werk annimmt als verdienstlich für das ewige Leben, wenn er einem Menschen auf Grund seiner natürlichen Werke die übernatürliche Belohnung zuteil werden läßt, so ist weder jenes Werk noch dieser Mensch auf Grund seines eigenen Wertes dessen würdig. Sonst müßte die Natur allein zum übernatürlichen Verdienst genügen, wie Pelagius lehrt (n. 96).

Die Gnade bewirkt also das ewige Leben (Röm. 6, 23; vgl. n. 126). Den genannten Argumenten aber, mit denen die Bedeutung der Gnade und Liebe als Wirkursache des ewigen Lebens gezeigt wurde, setzt Lutterell noch einen letzten Einwand entgegen. Der übernatürliche Habitus, den der begnadete Mensch im Pilgerstand besitzt, ist nämlich, im ganzen gesehen, geringer als das ewige Leben, das er bewirkt. Wie kann nun eine Ursache, die im ganzen geringer ist, etwas hervorbringen, das, im ganzen gesehen, seine Ursache übertrifft? Das erscheint unmöglich. Denn wie die Gesamtwirkung nicht die Gesamtursache übertrifft, so kann auch das Formalprinzip der hervorgebrachten Wirkung nicht das Formalprinzip der hervorbringenden Ursache übertreffen. Denn „nichts wirkt über seine Art hinaus“[78]) (n. 212).

Dazu antwortet Lutterell: Das gesamte Formalprinzip der Wirkung könne jenes der Ursache nicht übertreffen, wohl aber sei dies möglich bei einem Teilprinzip in Ursache und Wirkung. Dies ist zum Beispiel der Fall bei der Kraft, die ein Werkzeug von der erstbewegenden Kraft empfängt. Die Kraft im Werkzeug ist an sich geringer als die Wirkung, während die Kraft der Hauptursache natürlich größer als die Wirkung ist. Ähnlich ist es auch bei der Zeugung aus den Fäulnisstoffen (n. 213).

[78]) Aristoteles, Metaphysik VII t. 28 (Z c. 8 1033 b 29 — 1034 a 2).

Ockham hat sich mit der Frage, woher das Leben in den Fäulnisstoffen kommt, auch in seinem Sentenzenkommentar beschäftigt. Dort neigt er zu der herkömmlichen Meinung, daß es durch Luft, Wasser und Sonne, also durch unbelebte Faktoren hervorgerufen werde, wie er in der Quaestio, ob ein Geschöpf schöpferische Macht erhalten könne, durchblicken läßt.[79]) An einer anderen Stelle zitiert er gegen die Ansicht, daß selbst nicht lebende Faktoren durch ihr Zusammenwirken etwas Lebendiges hervorrufen können, den Einspruch des Duns Skotus. Zwei Ursachen, sagt Ockham sodann, wirken beim Entstehen der Lebewesen in den Fäulnisstoffen: die geschöpfliche und die göttliche. Die geschöpfliche ist aber unbelebt und daher aus sich nicht ausreichend, etwas Lebendiges hervorzubringen. Um dieser Schwierigkeit zu begegnen, beruft sich Ockham auf die Mitwirkung Gottes, wodurch ihm die Gleichwertigkeit der Ursache mit der Wirkung (Leben durch Leben) schlechthin gesichert scheint.[80])

Lutterell verlangt, daß die nächste Ursache für die Entstehung eines Lebewesens selbst tatsächlich und wirklich lebendig sein muß. Das Leben in den Fäulnisstoffen wird daher von einer „bewegenden Intelligenz" hervorgerufen, die ihre Lebenskräfte in die irdischen Dinge sendet. Nun ist es aber nicht denkbar, daß eine unmittelbar bewegende Kraft nicht mit dem Objekt zugleich sei, das sie umgestaltet. Darum muß man oft solche Kräfte annehmen, die virtuell etwas Vollkommeneres und Trefflicheres enthalten, als sie selbst sind (n. 214).

Der Grundsatz: „Nichts wirkt über seine Art hinaus" ist also richtig hinsichtlich der Wirkungen, die in der Kraft der eigenen Form hervorgebracht werden. Er verliert aber dort seine uneingeschränkte Gültigkeit, wo ein Handelndes in der Kraft einer anderen, und zwar höheren Form wirksam ist. So kann das Geschöpf in der Kraft der eingegossenen Liebe eine seine Kräfte übersteigende Wirkung hervorbringen, nämlich das ewige Leben verdienen, das selbst noch die Liebe des Pilgerstandes übertrifft. Denn der von der Liebe Gottes „geformte" Mensch handelt und wirkt in der Kraft der höchsten Ursache (n. 215).

Freilich gilt das nicht von jeder Form. Nicht jedes Wirkende erhält zu jeder beliebigen Wirkung, die seine natürlichen Kräfte übersteigt, die Kraft von einer höheren Form. Man kann also

[79]) II Sent. q. 7 C.
[80]) Ebd. q. 23 K, L.

nicht dagegen halten, daß nach diesem Grundsatz z. B. das Feuer mit seiner eigenen Kraft eine bessere und vollendetere Wirkung hervorbringen könnte, weil in der Form des Feuers eine höhere Kraft, nämlich die der höchsten Wirkursache tätig sei (n. 216). Daraus würde folgen, daß schließlich jedes Geschöpf mit seinen eigenen Kräften über die Möglichkeiten der eigenen Form hinauswirken könne, da letzten Endes alle Geschöpfe durch eine höhere Kraft in ihrem ganzen Leben und Wirken beeinflußt sind, nämlich von Gott selbst.

Diesem Einwand liegt, theologisch gesehen, eine Verwechslung der allgemeinen Mitwirkung Gottes (concursus divinus generalis) mit den besonderen göttlichen Einwirkungen in der Gnade oder bei einem Wunder zugrunde. Lutterells Antwort (n. 217) geht jedoch von naturphilosophischen Erwägungen aus. Er sagt, man muß zweierlei Formen unterscheiden. Die Formen der einen Art sind, abgesehen von dem allgemeinen Einfluß der Erstursache, in sich selbst ausreichend, um zu existieren und um tätig zu sein. So ist es z. B. mit dem Feuer und mit dem Weißsein bei der Wand. Diese Formen wirken wegen ihrer Beständigkeit im Sein und im Tätigsein entsprechend ihren eigenen Kräften, und ihre Wirkungen gehen nicht über ihre Kräfte hinaus. Es gibt aber eine andere Art von Formen, die, abgesehen von dem allgemeinen Einfluß der Erstursache, aus sich nicht zum Dasein und Wirken genügen, sondern in beiden von dem dauernden Einfluß[81]) einer höheren geistigen Ursache abhängen. Eine solche Form ist die Kraft des Samenkorns und jene, die dieser bei den aus den Fäulnisstoffen entstehenden Lebewesen entspricht. Da nun Sein und Wirken solcher Formen vollständig von dem Wirken der höheren Ursache abhängen und die Wirkung von den Kräften der höheren Ursache, nicht der nächsten, hervorgerufen wird, so muß auch jener die Wirkung mehr zugeschrieben werden als der nächsten Ursache. Ebenso ist es bei der Kraft oder der Bewegung, die in einem Werkzeug ist. Und ähnlich verhält es sich mit der eingegossenen Liebe, weil sie in ihrem Sein und Wirken unausgesetzt von Gott abhängt nach der Weise eines gei-

[81]) Einen solchen ununterbrochenen Einfluß übt Gott auf den gerechtfertigten Menschen aus. Gott läßt es nicht bei dem einmaligen Werk der Rechtfertigung und Begnadigung bewenden, sondern lenkt, erleuchtet und stärkt den Gerechtfertigten durch seine ständige Gegenwart. Vgl. Augustinus, De Gen. ad litt. VIII c. 12 n. 26 (PL 34, 383).

stigen Einflusses. Daher entspricht das von der Gnade hervorgerufene verdienstliche Werk der Vollkommenheit des bewirkenden Prinzips, von dem die Bewegung zu der Tat ausging. Aus diesem Grunde kann die Gnade in dem verdienstlichen Werke, das sie hervorbringt, sich selbst übertreffen (nämlich insofern das Urprinzip des gnadenhaften Handelns Gott selbst ist). In diesem Sinne kann man das Verhältnis des verdienstlichen Werkes zum ewigen Lohn in einer gewissen Beziehung als das der Ursache zur Wirkung bezeichnen. Damit schließt der Artikel.

c) Vergleiche mit anderen Lehren.

Ein Vergleich der Auffassungen Ockhams, wie wir sie hier durch die Kritik Lutterells kennenlernten, mit der Lehre des Durandus über das Verdienst zeigt uns eine weitgehende Verwandtschaft beider Auffassungen. Durandus fragt, ob der Mensch in strengem und eigentlichem Sinne vor Gott ein Verdienst erwerben kann. Er beantwortet diese Frage verneinend, indem er nur die Möglichkeit eines Verdienstes in weiterem und uneigentlichem Sinne annimmt. Was uns Gott gebe, sei es die Gnade oder das ewige Leben, das erhalten wir aus seiner frei schenkenden Güte. Von einem Verdienst im eigentlichen Sinne könne man nur dann sprechen, wenn wir auf einen Lohn vor Gott einen Anspruch hätten, dessen Ablehnung von seiten Gottes eine Verletzung der Gerechtigkeit wäre. Solch einen Anspruch aber haben wir niemals vor Gott.[82]) Wenn uns also Gott den mit der Gnade verdienten Lohn vorenthielte, so würde er damit nicht ungerecht handeln. Lutterell betont demgegenüber, daß Gott zwar aus seinem freien Willensentschluß seine Gnade gibt, sich aber damit verpflichtet, demjenigen, der Gnade und Liebe nicht verliert, auch das ewige Leben zu verleihen. Diese Verpflichtung widerstreitet nicht der göttlichen Freiheit, weil Gott selbst es ist, der sich an seine eigene Treue bindet. So ist das ewige Leben sowohl ein Erweis der freien Güte Gottes als auch der gerechte Lohn für den, der mit der frei verliehenen Gnade Gottes treu mitgewirkt hat, wie es der hl. Paulus auch bezeugt.[83])

Durandus trifft sich mit Ockham in der Überspannung der göttlichen Freiheit, aus der auch bei ihm die Ab-

[82]) Durandus, II Sent. d. 27 q. 2, f. 200 C. Vgl. J. Koch, Durandus de S. Porciano, a. a. O. S. 26 f.

[83]) 1 Kor. 15, 10 und 2 Tim. 4, 8. Vgl. o. S. 138f.

lehnung des eigentlichen Verdienstes folgt. Denn die Unterscheidung zwischen dem eigentlichen Verdienst im strengen Sinne und dem eigentlichen Verdienst im weiteren Sinne[84]) und die Ablehnung des ersteren hebt tatsächlich das eigentliche Verdienst auf. Andererseits sagt Durandus, daß Gott ein Geschöpf auch lieben kann, wenn es den Habitus der göttlichen Liebe nicht besitzt. Also seien Gnade und Liebe nicht absolut notwendig, um Gottes Wohlgefallen zu begründen.[85]) Die zweite Ursache für die Entwertung des eigentlichen Verdienstes müssen wir bei Durandus wie bei Ockham — bei letzterem natürlich viel stärker — in einer veräußerlichten Anschauung von dem Wesen der Gnade sehen, die ihrer wirklichen Bedeutung als formendes Lebensprinzip des begnadeten Menschen nicht mehr gerecht wird. Gnade ist nicht nur Wohlwollen von seiten Gottes, sondern übernatürliches Leben, durch das wir in Wahrheit „Söhne Gottes", Brüder Jesu Christi, „Erben (mit Erbanspruch) des Himmelreiches" (Röm. 8, 17; vgl. Art. 14 n. 98), „teilhaft der göttlichen Natur" (2 Petr. 1, 4) werden.

Eine Anbahnung dieser Ideen werden wir wohl bereits bei Skotus feststellen müssen. Schon die eigene Unterscheidung der potentia Dei absoluta und ordinata, wie wir sie bei Skotus, Durandus und Ockham finden, kann als Ähnlichkeitsmoment ange-

---

[84]) Meritum de condigno stricte sumpto et large sumpto. Das zweite ist nicht identisch mit dem meritum de congruo. Beide Male handelt es sich um das meritum de condigno (quod) subdistinguitur, quia quoddam est meritum de condigno large sumpto pro quadam dignitate, quam Deus ex sua ordinatione requirit in operibus nostris ad hoc, ut remunerentur vita eterna. Et hec dignitas est in nobis per gratiam et caritatem habitualem, ut declaratum fuit ibidem. Aliud est meritum de condigno stricte et proprie accepto, et tale meritum est actio voluntaria, propter quam alicui debetur merces ex iustitia sic quod, si non reddatur, ille, ad quem pertinet reddere, iniuste facit et est simpliciter et proprie iniustus. Et tale meritum de condigno invenitur inter homines, sed non est hominis ad Deum. Quod patet, quia quod redditur potius ex liberalitate dantis quam ex debito operis, non cadit sub merito de condigno stricte et proprie accepto, ut expositum est. Sed quidquid a Deo accipimus, sive sit gratia, sive sit gloria, sive bonum temporale, vel spirituale (precedente in nobis propter hoc quocumque bono opere), potius et principalius accipimus ex liberalitate Dei, quam reddatur ex debito operis. Ergo nihil penitus cadit sub merito de condigno sic accepto. II Sent. d. 27 q. 2, f. 200 C.

[85]) Durandus, I Sent. d. 17 q. 1. f. 60 N—O.

sehen werden. Auf Grund seiner freien Anordnung findet Gott in unseren Werken das Verdienstliche.[86])

Auch bei Thomas finden wir die Unterscheidung zwischen potentia Dei absoluta und ordinata. Es gibt in der Allmacht Gottes Möglichkeiten, die Gott in der von ihm gesetzten Ordnung nicht verwirklichen will. Aber — hier liegt der große Unterschied der Auffassungen — auch diese Möglichkeiten müssen Seinscharakter haben, d. h. wirklich ins Sein überführbar sein. Ein viereckiger Kreis hat keinen Seinscharakter und kann deshalb auch nicht von Gott geschaffen werden, weil seine Allmacht nicht zu seiner Weisheit in Widerspruch treten kann.[87]) Thomas wahrt den Zusammenhang in der Seinsordnung der Dinge. In Gott aber ist das Bestimmende seiner Tätigkeiten seine Natur, sein Wesen als reines Sein, gegen das er nicht handeln kann, nicht jedoch der göttliche Wille, wie Skotus annimmt.

Freilich, Skotus lehrt nicht, daß Gott in der Betätigung seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit willkürlich verfährt, sondern daß er auf die Beschaffenheit des Geschöpfes Rücksicht nimmt.[88]) Aber niemals ist Gott verpflichtet, einem Menschen um seiner Verdienste willen die ewige Glückseligkeit zu geben. Er würde nicht gegen seine Gerechtigkeit handeln, wenn er es nicht täte. Wenn er dem Gerechten das ewige Leben gibt, so geschieht das auf Grund seiner freien Anordnung und seiner freien Annahme des Geschöpfes, der auch die im Stande der Gnade vor dem Richterstuhl Gottes erscheinende Seele bedarf.[89]) Damit wird aber tatsächlich das

---

[86]) Vgl. P. Minges, Der Gottesbegriff des Duns Skotus. Theol. Studien der Leo-Gesellschaft. Heft 16 (1907) S. 128.

[87]) S. th. I q. 25 a. 3 u. 5 ad 1.

[88]) Vgl. Minges, a. a. O. S. 141f.

[89]) Ratio meriti non habetur complete, nisi habeatur ratio digni vel eam sibi subtraheret. Hoc autem falsum est. Ergo talis ordo secundum iustitiam commutativam sive retributivam. Sed quicumque actus ex solis intrinsecis agentis non habet hunc ordinem. Tunc enim Deus non posset ei, qui sic operatus est, non retribuere beatitudinem; nam iniuste eam sibi subtraheret. Hoc autem falsum est. Ergo talis ordo secundum iustitiam est ex sola voluntate divina gratuita ordinante, et ita ratio meriti complete erit ex ordinatione voluntatis divine illius actus ad premium. (Zit. von Minges, a. a. O.) Skotus, Op. Oxon. I d. 17 q. 3; f. 82rb, 5—14. Die neueste Skotusausgabe setzt diesen Abschnitt allerdings in Anmerkung und sagt dazu: Tam apud Waddingum quam in ed. Venet. et aliis saepe sequentia hic in corpore textus inseruntur, quae tamen, ex Waddingo, in aliquibus originalibus habentur ad instar

eigentliche Wesen des Verdienstes bereits stark eingeschränkt. Wir können vor Gott nichts verdienen. In diesem Sinne wird Duns Skotus von Ockham im Kommentar zitiert.[90]) Thomas verkennt keineswegs die überragende Bedeutung der gnadenhaften Anordnung Gottes für die Wirksamkeit des Verdienstes. Ja, in dieser liegt die Wurzel des Verdienstes hauptsächlich und an erster Stelle.[91]) Skotus ersetzt das „principaliter" des hl. Thomas durch das viel weiter gehende „complete"!

Das Grundmotiv der absoluten Freiheit Gottes auch gegenüber den sittlichen Gesetzen finden wir, wie E. Amann zeigt,[92]) bereits bei Hugo von St. Viktor. Für ihn ist die erste Ursache aller Dinge der Wille des Schöpfers, der von keiner vorhergehenden Ursache mehr bewegt wird. Er ist aus sich gerecht in allem, was er will. Und was er immer will und wirkt, ist gerecht, weil er es will. Diese Gedanken enthält ja auch der Artikel 33 unserer Schrift, in dem sich Lutterell, gestützt auf den hl. Thomas, mit Ockham auseinandersetzt. Lutterell zeigt, daß Ockham nicht den Zusammenhang von menschlichem und göttlichem Wirken beim Zustandekommen des Verdienstes beachtet. So gerät Ockham in ein Dilemma, das ihn zu zwei entgegengesetzten Thesen führt, wodurch ein späterer Artikel zu einem früheren in klarem Ge-

additionis, quod et contextus persuadere videtur. Ed. M. F. Garcia, Quaracchi 1912, S. 818, Anm. 1.

[90]) III Sent. q. 5 L: Sed opinio Iohannis ponit quod virtus nullius creati, sive illud habemus ex nobis ipsis sive immediate a Deo, necessitetur Deus ad acceptandum actum elicitum quemcumque.

[91]) Nach Thomas besteht die ratio meriti aus zwei Komponenten, nämlich „principaliter ex divina ordinatione, secundum quod actus dicitur esse meritorius illius boni, ad quod homo divinitus ordinatur; secundo vero ex parte liberi arbitrii, inquantum scilicet homo habet prae ceteris creaturis, ut per se agat voluntarie agens". Das „principale" wird weiter ausgeführt. Es ist nichts anderes als die göttliche Gnade selbst. S. th. I II q. 114 a. 4. Durch die göttliche Gnade verdient der Mensch de condigno. Ebd. a. 6.

[92]) Dict. théol. cath. Bd. 14, 1, 864—904. Prima rerum omnium causa est voluntas creatoris, quam nulla praecedens causa movet, quia aeterna est, nec subsequens aliqua confirmat, quoniam ex semetipsa iusta est. Neque enim idcirco iuste voluit, quia futurum iustum fuit quod voluit, sed quod voluit, idcirco iustum fuit, quia ipse voluit... Cum ergo quaeritur, quare voluntas Dei iusta est, hoc sanius respondetur: quoniam primae causae causa nulla est, cui ex se est esse quod est. Hugo von St. Viktor, De sacramentis I IV c. 1 (PL 176, 233f.). Zit. a. a. O. S. 879f.

gensatz zu stehen scheint: Einerseits kann der Wille nicht Prinzip des Verdienstes sein, da eine Ursache im Bereiche der Natur keine übernatürliche Wirkung hervorbringen kann. Andererseits aber wird die Freiwilligkeit des Handelns und damit die eigentliche Verdienstlichkeit des Werkes aufgehoben, wenn ein außerhalb der menschlichen Willenskraft liegendes Moment das eigentliche Prinzip des Verdienstes ist. So bleibt Ockham nur ein Ausweg: Das Prinzip des Verdienstes besteht von seiten des Menschen gesehen einzig in dem frei sich entscheidenden Willen, wie es in Art. 20 zum Ausdruck kommt. Fragt man aber nach dem Prinzip des Verdienstes hinsichtlich der Wirksamkeit des Verdienstwerkes vor Gott, so kann dies lediglich in der freien Annahme des Werkes von seiten Gottes liegen, was Art. 35 behauptet.

Diese beiden anscheinend entgegengesetzten Anschauungen finden wir übrigens auch bei Durandus vertreten oder wenigstens angebahnt. Denn, wie Werner zeigt, behauptet er einerseits „die Möglichkeit einer moralisch guten Wirksamkeit ohne Gnadenbeistand, da die zureichenden Prinzipien derselben mit der natürlichen Vermöglichkeit des Menschen gegeben seien".[93]) Andererseits lehnt ja Durandus, wie wir sahen, das meritum de condigno im strengen und eigentlichen Sinn ab, da es Gott zum Schuldner des Geschöpfes mache.

Wie Lutterell diesem Einwand begegnet, haben wir bereits an anderer Stelle erfahren.[94])

---

[93]) Vgl. Werner, a. a. O. S. 522. Durandus, II Sent. d. 28 q. 2, f. 201 H.
[94]) Siehe o. S. 130f.

Viertes Kapitel

Sakramentenlehre

§ 10. Die hl. Eucharistie.

Aus der Sakramentenlehre Ockhams behandelt Lutterell nur die hl. Eucharistie. Mit der Wirksamkeit der Sakramente im allgemeinen befaßt sich nur ein Artikel.

Lutterell wirft Ockham Irrtümer bezüglich der Transsubstantiation vor. Zum Teil kommen sie durch dialektische Fehlschlüsse zustande (Art. 33 und 34), zum Teil folgen sie aus Ockhams Prädikamentenlehre (12 und 22). So lesen wir in Art. 34, die Substanz des Brotes werde bei der Transsubstantiation vernichtet. Im Sentenzenkommentar geht Ockham an jener Stelle zuerst auf Ambrosius und Petrus Lombardus zurück: Durch die Konsekrationsworte werde aus dem Brot der Leib Christi.[1]) Dann fährt Ockham fort: Was jedoch verändert oder verwandelt wird, das wird nicht vernichtet. Das sagt auch Lutterell in seiner Kritik (n. 207).

Dazu aber macht Ockham folgende Einschränkungen: Versteht man unter „Vernichtung" die Auflösung eines Dinges in das Nichts, ohne daß an seine Stelle noch etwas anderes tritt, so kann man hinsichtlich der Konsekration nicht von einer Vernichtung des Brotes sprechen (weil nämlich an seiner Stelle der Leib Christi gegenwärtig wird). Bezeichnet man aber mit „Vernichtung" das vollständige Aufhören eines Dinges, so daß es tatsächlich nichts ist und in den Zustand vor seiner Erschaffung zurückkehrt, so kann man sagen: Das Brot wird wirklich vernichtet. Denn das Brot hört — für sich betrachtet — vollständig auf zu bestehen.[2])

Zugleich ist dieser Beweis ein Muster für Ockhams theologische

[1]) Petrus Lombardus, IV Sent. d. 10 c. 2: De Sanctorum testimoniis, quibus probatur verum corpus Christi esse in altari. U. a. führt er an: Ambrosius, De sacramentis IV c. 4 n. 14 (PL 16, 439): Panis est in altari usitatus ante verba sacra. Ubi accessit consecratio, de pane fit Christi caro. Quomodo autem potest, quod panis est, esse corpus Christi? Consecratione, que fit Christi sermone.

[2]) IV Sent. q. 6 E, K, L.

Spekulation. Einerseits verwirft er den tatsächlichen Inhalt der Transsubstantiationslehre nicht. Andererseits kritisiert er die herkömmliche theologische Begriffsfassung bis an die äußerste Grenze und gelangt dabei zu neuen Unterscheidungen, die für die Lehre zur Gefahr werden. Ockham will bei aller Kritik, die er im Namen der Vernunft an den Glaubenswahrheiten übt, selbst rechtgläubig bleiben. So beruft er sich für seine Annahme einer Vernichtung des Brotes im Traktat über das Altarssakrament[3]) auf eine Stelle der Glosse, wo es ausdrücklich heißt, daß im Augenblick der Konsekration das Brot vernichtet werde. „Dies ist nicht meine eigene Meinung, sondern die früherer Lehrer."[4])

Auf einem ähnlichen logischen Fehler beruht der vorhergehende Artikel 33. Ockham sagt, der Leib Christi vollziehe bei der Konsekration eine örtliche Veränderung, da er an einem Orte gegenwärtig wird, an dem er vorher nicht war.[5]) Ockham betont ausdrücklich, daß es sich hierbei nicht um eine Bewegung im eigentlichen Sinne handelt. Bewegung fordert einen Wechsel des Ortes. Sie vollzieht sich von Ort zu Ort. Von einer Veränderung des Ortes aber muß man sprechen, weil der Leib Christi eine festumgrenzte Gegenwärtigkeit an einem Orte erhält, an dem er vorher in dieser Weise nicht gegenwärtig war.[6])

Lutterell erwidert mit dem Satze des Aristoteles: Die örtliche Veränderung vollziehe sich von Subjekt zu Subjekt.[7]) Nun fehlt aber bei der sakramentalen Vergegenwärtigung Gottes die Veränderung a subiecto. Denn der Leib Christi verläßt keinen anderen Ort, wenn er auf dem Altare gegenwärtig wird, weder den Himmel noch einen anderen Ort (n. 204).

---

[3]) De sacramento altaris, c. 26. Ed. T. Bruce Birch, Burlington 1930, S. 304—308.

[4]) Ockham zitiert die Glossen zu De cons. d. 2 c. 33 Quia corpus, c. 40 Ante benedictionem u. c. 55 Panis est. Mit Unrecht beruft sich Ockham auf diese Stellen. Die Glossen drücken den katholischen Standpunkt aus, daß kein allmählicher Übergang ist, sondern daß im Augenblick, wo der Leib Christi gegenwärtig ist, die Substanz des Brotes aufhört zu sein. Ockham deutet dieses Vergehen (corrumpitur) als eine Vernichtung (destruitur).

[5]) IV Sent. q. 6 F: Ideo dico quod corpus Christi mutatur localiter, quia, sicut immediate est hic per substantiam, ubi prius non fuit per substantiam, ita immediate mutatur.

[6]) IV Sent. q. 4 O.

[7]) Phys. V t. 9 (E c. 1 225 b 1—3): Necesse est ex subiecto in subiectum mutationem motum esse solum.

Ähnlich wie man bei der Erschaffung eines Dinges, das durch den Schöpfungsakt Gottes an einem bestimmten Ort zu sein beginnt, nicht von einer örtlichen Veränderung sprechen kann, so darf man auch die durch die Konsekrationsworte bewirkte Vergegenwärtigung des Leibes Christi nicht als eine örtliche Veränderung ansehen. Denn der Leib Christi verläßt ja keine andere Stätte, um in den Gestalten von Brot und Wein gegenwärtig zu werden. Christi Vergegenwärtigung in der hl. Eucharistie vollzieht sich eben nicht dem Orte nach, sondern sakramental (n. 205).

Die übrigen drei Artikel, die sich mit der Eucharistie befassen, sind durch Ockhams Kategorienlehre beeinflußt. So bringt Art. 21 einen Satz Ockhams, daß die von der Kirche zurückgewiesene Theorie von der Vergegenwärtigung des Leibes Christi bei Fortbestehen der Substanz des Brotes geringere Schwierigkeiten aufweise als die von der Kirche vertretene Lehre.

Lutterell übergeht den inneren Sachverhalt dieses Vorwurfes und begnügt sich, den mangelnden kirchlichen Geist und die Ehrfurchtslosigkeit gegenüber der Kirche als der Braut Christi und seinem mystischen Leib, die in diesem Artikel liegen, an Ockham zu rügen (n. 135).

Ockham hält den Fortbestand der Substanz des Brotes für vereinbar mit der Transsubstantiation. Es sei dies eine der Arten, wie sich die Wesensverwandlung vollziehen könne.[8]) Diese eigenartige Auskunft Ockhams ist zu verstehen im Zusammenhang seiner Anschauungen über das prädikamentale Sein überhaupt, das bestimmt ist vom Begriff der Suppositon.[9]) Die Kategorien haben schließlich nur noch die Bedeutung von verschiedenen Aussagbarkeiten der Substanz, die an sich vom Verstand nicht erfaßt wird. Die körperlichen Qualitäten sind auf die Quantität zurückführbar, letztere wiederum ist nur eine bestimmte Aussagbarkeit der Substanz (Art. 31).[10]) Es ist daher verständlich, wenn Ockham auf den Einwand, daß bei Fortbestehen der Substanz des Brotes zwei Substanzen nebeneinander in demselben Subjekt bestünden, entgegnet: Das sei nicht merkwürdiger, als daß Substanz und Quantität zusammen existierten.[11])

Im Abschnitt über die Prädikamentenlehre sahen wir bei der Be-

[8]) IV Sent. q. 6 D.
[9]) Vgl. o. S. 62.
[10]) Siehe o. S. 55.
[11]) Vgl. Anm. 8.

sprechung von Art. 12, daß für Ockham die Quantität nur die Ausdehnung der Substanz bedeutet.[12]) Dann allerdings ist schwer einzusehen, wie die Quantität von der Substanz — selbst durch ein Wunder der göttlichen Allmacht — getrennt werden kann. Aber neben diesen Voraussetzungen aus der Prädikamentenlehre ist für die Annahme Ockhams in Artikel 21 noch sein Lieblingsprinzip von der völligen Freiheit Gottes maßgebend. Im Traktat über das Altarssakrament bespricht er die Auffassungen von Thomas und Skotus und entscheidet sich für die Meinung des Doctor subtilis, die ihm die Allmacht Gottes in gebührender Weise herauszustellen scheint, weil sie dieser Allmacht nichts weigert, was unvernünftig und in sich widerspruchsvoll ist.[13]) Gleichsetzung von Quantität und Qualität führt schließlich zu den widerspruchsvollsten Ergebnissen. Ockham beruft sich seinerseits auf die Autorität des Johannes Damascenus, der die Kategorien als Zeichen für die Dinge bezeichnet.

Aus der Gleichsetzung von Substanz und Quantität erklärt sich Artikel 22: Verringerung, Auflockerung und Verdichtung besagen nichts weiter als die Substanz des Verringerten oder Verdichteten.

Lutterell sagt von diesem Artikel, er sei in philosophischer Hinsicht irrig und führe zu einem Irrtum in der Theologie. Wenn nämlich nach der Transsubstantiation dieselbe Auflockerung und Verdichtung der Gestalten gesehen werden wie vorher, und diese Akzidenzien nichts anderes besagten als die Substanz, die sie trägt, dann müßte entweder die Substanz des Brotes nach der Wandlung fortbestehen oder wir sähen mit unseren fleischlichen Augen nach der Transsubstantiation den wahren Leib Christi. Beides aber ist gegen den Glauben der Kirche (n. 137).

Ebenso folgt aus der Annahme, die Verringerung (Auflocke-

[12]) Siehe o. S. 52—55. Vgl. Art. 40. (Die Zeit ist die Sache selbst in ihrer Dauer und Aufeinanderfolge.)

[13]) Quidam enim ponunt, sicut sanctus Thomas libro IV dist. XI q. 1, quod contradictionem includit, quod substantia panis maneat cum corpore Christi sacramentaliter manente sub specie panis. Et quidam ponunt, sicut Doctor subtilis libro IV d. XI q. 3. quod, quamvis substantia panis de facto non maneat cum corpore Christi, tamen contradictionem non includit, quin per divinam potentiam possit manere substantia panis cum corpore Christi ... Et ista opinio secunda sine praeiudicio alicuius videtur mihi probabilior et magis consona theologiae, quia magis exaltat Dei omnipotentiam ... De sacr. altaris, c. 5; ed. Birch S. 184—186.

rung, Verdünnung) sei die Substanz, daß die Bewegung nichts anderes ist als der bewegbare Gegenstand. Das Gegenteil führt Aristoteles aus in dem Syllogismus: Dieses ist; jenes ist nicht. Also ist dieses nicht jenes. Auf vorliegenden Fall angewandt lautet der Schluß: Das Bewegbare existiert; es findet aber keine Bewegung statt: Also ist das Bewegbare nicht die Bewegung selbst (n. 137)[14])

Einen ähnlichen Beweis führen Boethius und Simplicius im Anschluß an Aristoteles für die Realität der Akzidenzien.[15]) Die Quantität, so sagen sie, kann offenbar geändert werden, ohne daß die Substanz sich ändere. Also ist die Quantität ein von der Substanz wirklich unterschiedenes Akzidens. In der gleichen Weise läßt sich der Akzidens-Charakter der Auflockerung, Verdichtung usw. aufzeigen (n. 138).

Darauf folgt der alte Einwand Ockhams (n. 139): Substanz und Akzidenzien unterscheiden sich nicht wie eine Sache von der anderen, sondern — so heißt es an anderer Stelle[16]) — seien Aussagbarkeiten derselben Substanz. Einwand und Gegenbeweis Lutterells (n. 140) haben uns bereits eingehend beschäftigt,[17]) so daß hier ein Hinweis auf diese Ausführungen genügt.

§ 11. Die Wirksamkeit der Sakramente.

Ockham spricht den Sakramenten eine Ursächlichkeit im strengen Sinne hinsichtlich der Gnadenwirkung ab. Er unterscheidet zunächst zwei Möglichkeiten der Verursachung. Die eine besteht darin, daß mit der Gegenwart der Ursache die Existenz der Wirkung naturnotwendig verbunden ist. Ockham nennt diese Verursachung „aus der Natur der Sache". Sie kommt für die Wirkkraft der Sakramente nicht in Frage. Die andere Ursächlichkeit gründet sich allein auf

[14]) Aristoteles, Physik I t. 26 (A c. 3 186 a 32 — b 12).

[15]) Boethius, In Cat. I De substantia (PL 64, 191; 198f.). Simplicius, Cat. c. 1. Ed. C. Kalbfleisch, Berlin 1907, S. 48.

[16]) De sacr. alt. q. 2; ed. Birch S. 120: Ad primum argumentum illius doctoris dico quod illa opinio in nullo est contra Philosophum, nec in Praedicamentis nec alibi. Et quando dicit quod in Praedicamentis distinguit quantitatem a substantia et qualitate, respondeo quod Philosophus non intendit distinguere... quasi illa sint res absolutae distinctae realiter inter se.

[17]) Siehe o. S. 55—58.

die freie Anordnung des göttlichen Willens, jedoch nicht in der Weise, daß Gott den sakramentalen Zeichen die Gnadenkraft mitgeteilt hat, sondern Gott hat es aus seinem freien Willen so angeordnet, daß er beim Vollzug der Zeichen, jedoch unabhängig von diesen, von sich aus dem Menschen seine Gnade zuteil werden läßt.[18]) Die Ursächlichkeit der Sakramente wird also in ähnlicher Weise wie die Ursächlichkeit des verdienstlichen Werkes zum übernatürlichen Lohn allein auf die freie Anordnung des göttlichen Willens gegründet. Die im Sentenzenkommentar an der angegebenen Stelle gebrachten Gründe sind zahlreich. Sie sind zumeist getragen von dem bekannten Motiv Ockhams, daß eine geschöpfliche Ursache keine „göttliche Wirkung" hervorbringen kann. Die Ursache, nämlich das sakramentale Zeichen, sei geringer als die Wirkung, die Mitteilung des übernatürlichen Lebens. In diesem Zusammenhang beruft sich Ockham auf die Autorität des hl. Augustinus: Gott allein kann die Herzen erleuchten, dies aber geschieht durch die Gnade. Darum kann niemand sonst die Gnade bewirken als Gott allein.[19])

Es ist klar, daß die Sakramente, wenn sie nach Ockhams Meinung nur causae sine qua non der Gnade sind, nicht mehr das Gnadenleben in der Seele im eigentlichen Sinne verursachen. Ockham sagt selbst, daß es innerhalb des Naturgeschehens eine solche Art der Ursache nicht gibt. Sie ist nur dort möglich, wo eine Wirkung völlig von einem frei entscheidenden Willen abhängt.[20]) In unserem vorliegenden Falle legt ja Ockham alles in den willkürlich wirkenden und entscheidenden Willen Gottes.

Lutterell antwortet darauf im Art. 39 (n. 238). Er will sich mit diesem Irrtum Ockhams „und anderer" nicht lange beschäftigen, da er bereits an anderen Stellen wiederholt zurückgewiesen worden sei. Die Annahme Ockhams führe jedoch zu einem anderen Irrtum und Widerspruch. Denn er erkennt den Sakramenten und den Priestern als den Ministern der Sakramente jegliche übernatürliche Wirksamkeit ab. Damit aber — und das ist wohl der von Lutterell angedeutete Irrtum — fällt die Notwendigkeit und der Sinn des Sakramentes und des Priestertums überhaupt. Der Widerspruch, zu dem dieser Irrtum führt, besteht darin: Wenn die Sakramente und ihre Spender eine übernatürliche Kraft haben,

[18]) IV Sent. q. 1 H.
[19]) Ebd.
[20]) Ebd.

dann geht von dieser Kraft die übernatürliche Wirksamkeit aus. Ist aber eine solche übernatürliche Kraft weder in der Form noch in der Materie der Sakramente, weil sie rein natürliche Worte und Handlungen sind wie bei einem Menschen, der nicht Priester ist, dann wäre die übernatürliche Kraft in den Sakramenten und den Spendern überhaupt vergeblich vorhanden. Sie wäre eine Potenz ohne Akt, d. h. eine Möglichkeit, die nicht zur Auswirkung gelangen könnte, weil allem, was das Sakrament bewirkt, eine rein natürliche Ursache zugrunde läge. Den Sakramenten aber eignet die übernatürliche Wirkkraft in der Weise, daß sie sowohl der Form wie der Materie oder, wie Lutterell es ausdrückt, den Worten und den Elementen tatsächlich innewohnt, wobei es nebensächlich ist, ob diese göttliche Kraft mehr in dem Element als im Wort, mehr in diesem als in jenem Worte enthalten ist.

Mit den „anderen", die Lutterell neben Ockham als Vertreter dieser Ansicht nennt, können Skotus und Durandus, auch Heinrich von Harclay gemeint sein. Lutterell selbst bleibt in den Bahnen des hl. Thomas, der die Sakramente als Ursachen der Gnade bezeichnet[21]) und sich ausdrücklich gegen jene wendet, die den Sakramenten diese Ursächlichkeit bezüglich der Gnadenwirkung absprechen. Dabei unterscheidet er eine Erstursache für die Mitteilung der Gnade, die allein Gott ist, und eine werkzeugliche Ursache; diese sind die Sakramente, insofern sie auf Grund göttlicher Anordnung die Gnade im Menschen wirklich verursachen.

Die Lehre des hl. Thomas von den Sakramenten als Instrumentalursachen der Gnade wurde zunächst von Skotus, dann aber auch von Durandus abgelehnt.[22]) Ähnlich wie Ockham gelten ihm die sichtbaren Zeichen nur als condicio sine qua non für die innere Gnadenwirkung, nicht aber als deren Träger.[22a]) Zur Erklärung zieht Durandus einen Satz des hl. Augustinus heran: „Das Wasser der

[21]) S. th. III q. 62 a. 1.

[22]) Vgl. zu Folgendem Werner, a. a. O. S. 383—387; 550—552.

[22a]) IV. Sent. d. 1 q. 4, f. 329 A: Sed quod in rebus pure corporalibus, quales sunt res sacramentales, possit esse virtus seu qualitas spiritualis, non videtur rationi consonum. Non enim quodlibet accidens natum est esse in quolibet subiecto, sed determinatum in determinato. Actus enim activorum sunt in patiente disposito. Subiectum autem receptivum virtutis spiritualis non est res corporalis, sicut subiectum susceptivum accidentis corporalis non est res spiritualis. Unde sicut angelus non potest esse subiectum quantitatis corporalis vel coloris, sic res corporales, sicut sunt sacramentales res, non sunt susceptive accidentis seu virtutis spiritualis.

Taufe berührt den Leib und wäscht das Herz ab." Augustinus wollte damit nicht sagen, fährt er fort, daß dem Taufwasser als dem sakramentalen Zeichen die reinigende Kraft innewohnt, sondern es ist die Kraft Gottes allein, die unter dem Mantel oder Bilde des sichtbaren Zeichens die Reinigung des Herzens bewirkt. Alles, was Durandus dem Geschöpf an Ursächlichkeit bezüglich der sakramentalen Gnade zuschreibt, erschöpft sich in dem Glauben an den bei der Spendung angerufenen Namen des dreifaltigen Gottes.[23])

Mit ausdrücklicher Betonung gegenüber der Lehre des hl. Thomas verneint Heinrich Harclay die Bedeutung der Sakramente als Wirkursachen der Gnade.[24]) Gott ist zwar nach Thomas die alleinige Hauptursache der Gnadenmitteilung. Jedoch besitzt das Sakrament als Instrumentalursache ebenfalls ursächliche Kraft im eigentlichen Sinne, die freilich nicht aus eigenem, sondern ganz und gar aus der göttlichen Anordnung hergeleitet ist.[25]) Die Auffassung hingegen, daß die göttliche Gnadenkraft neben dem sakramentalen Zeichen einhergehe, dieses begleitend, nicht jedoch in ihm und durch dieses wirkend, wird ausdrücklich abgelehnt.[26]) Die entgegengesetzte Meinung vertritt Harclay, der den Sakramenten eine eigentliche Ursächlichkeit bezüglich der Gnadenvermittlung abspricht.[27]) Gott wirkt unmittelbar. Die Sakramente seien nur causa sine qua non für die Gnadenwirkung. Denn eine geschöpfliche Ursache kann keine göttliche Wirkung haben. Auch Harclay beruft sich gleich Ockham auf die Autorität des hl. Augustinus.

In dieser scharfen Trennung zwischen der wirkenden Gnadenkraft Gottes und dem Vollzug des sakramentalen Zeichens können wir bei den hier besprochenen Lehrern einen gemeinsamen Zug erkennen.

---

[23]) Durandus, IV Sent. d. 1 q. 4, f. 328 I und 330 B. Dort zit. Augustinus, In Joan. ev. tract. 80 c. 3 (PL 35, 1840).

[24]) Vgl. Pelster, a. a. O. S. 347. Dort zit. Cod. Borgh. 171, f. 31va: Sed suppono istam ultimam opinionem, sive fuerit fratris Thome sive non, esse erroneum, quod aliqua virtus creata sit effectiva gracie mediate vel immediate.

[25]) S. th. III q. 62 a. 3.

[26]) Ebd. a. 4.

[27]) Cod. Borgh. 171, f. 32ra: Non intelligit (scil. Augustinus) de virtute sacramentis inherente, sed virtus (l. virtute) intus in anima manente. Et illa virtus fit a virtute extrinseca, non que sit formaliter in sacramentis, sed a virtute, que Deus est immediate ... item in hac auctoritate patet manifeste quod sacramenta (l. sacramentum) tantum causa est sine qua non. (Zit. von Pelster, a. a. O. S. 347.)

Fünftes Kapitel

Eschatologie

Die Fragen der Eschatologie, die Lutterell behandelt, lassen sich in drei Gruppen einteilen. Sie betreffen die Auferstehung (Art. 36), die himmlische Erkenntnis Gottes (Art. 2, 4, 26) und schließlich den seligen Genuß der Gegenwart Gottes (Art. 7 und 25).

§ 12. Die Auferstehung der Toten.

Über die Wiedervereinigung von Leib und Seele bei der Auferstehung der Toten belehrt uns der letzte Artikel der Schrift. Ockham drückt sich sehr vorsichtig aus: Es könne mit der natürlichen Vernunft nicht — im Sentenzenkommentar: „nicht genügend" — bewiesen werden, daß die Wiedervereinigung von Leib und Seele (bei der Auferstehung) nicht durch natürliche Kräfte zustande kommen könne, wie etwa ein Teil Wasser sich mit dem anderen vereint (Art. 36). Nach diesem Wortlaut will Ockham also nur sagen, daß die Übernatürlichkeit der Auferstehung nicht bewiesen werden kann. Zwar werde diese „Meinung" begünstigt durch die Aussprüche der Väter, um derentwillen er an ihr festhalten will. Es ist jedoch nicht einsichtig, warum diese Wiedervereinigung von Leib und Seele nicht auch auf rein natürlichem Wege vonstatten gehen sollte, da wir ja auch sehen, daß durch rein natürliche Kräfte sich zwei verschiedene Teile Wasser oder Luft vereinigen.[1])

Lutterells Antwort zeigt, daß der Artikel eigentlich zwei Fragen: nämlich den Vorgang der Auferstehung an sich und unsere Kenntnis, unser Wissen um diesen Glaubenssatz, umfaßt.

In der ersten Frage beruft sich Lutterell auf das aristotelische Axiom: Vom Mangel zum Besitz gibt es kein Zurückschreiten durch natürliche Kraft.[2]) Darum muß die Auferstehung der Toten durch eine übernatürliche Kraft geschehen. Der Tod bedeutet eben

[1]) IV Sent. q. 10 E.
[2]) Thomas, S. th. III suppl. q. 75 a. 3.

mehr als die Trennung der Seele vom Leibe, insofern diese akzidentell die Zerstörung der zusammengesetzten Menschennatur bewirkt. Die Auferstehung ist nicht nur ein rein äußerliches Zusammengebrachtwerden von Seele und Leib, sondern die Wiederherstellung der zusammengesetzten menschlichen Natur, zu der die natürlichen Kräfte nicht ausreichen, da weder der Leib als die Materie noch die Seele als die Form die Wirkursache des zusammengesetzten Menschenwesens sind. Sondern — fährt Lutterell fort — die Materie kann nur Materialursache, die Form nur Formalursache des zusammengesetzten Wesens sein. Im Augenblick der Auferstehung aber finden wir ein neues Compositum, das kurz zuvor noch nicht bestand. Also muß man die Ursache dafür außerhalb der Form dieses Wesens suchen (n. 280).

Zu dem Satz, die Übernatürlichkeit der Auferstehung könne mit dem Licht der natürlichen Vernunft nicht bewiesen werden, bemerkt Lutterell: Der Grund hierfür liege nicht in der Sache, sondern in dem Mangel der menschlichen Erkenntniskraft, die zur Erkenntnis übernatürlicher Wahrheiten nicht hinreicht. Wäre hingegen die Wiedervereinigung von Leib und Seele ein rein natürlicher Vorgang, so müßte er auch der geschöpflichen Erkenntnis, wenigstens derjenigen der Engel, zugänglich sein. Dann wäre allerdings auch die Auferstehung ein rein natürliches Geschehen (n. 281).

Ockham wird also dem übernatürlichen Charakter der Auferstehung nicht gerecht. Den Grund hierfür dürfen wir wohl in seiner Art sehen, Erfahrungen und Erkenntnisse der Naturwissenschaft unbesehen auf theologische Gebiete anzuwenden, was zu gewaltsamen Ausgleichen zwischen natürlicher Erkenntnis und Glaubenswissenschaft — zum Schaden der letzteren — führt.

§ 13. Die Erkenntnis im Zustand der Glorie.

Den gleichen Zug in Ockhams Theologie zeigen uns auch die Stücke des Traktates, die sich mit der Erkenntnis der Seligen befassen. Diese Frage wird für Ockham weniger von der theologischen als vielmehr von der erkenntnistheoretischen Seite her bedeutsam.

Im zweiten Artikel lesen wir die Behauptung Ockhams, daß zur intuitiven Erkenntnis eines Objektes dessen Gegenwart oder Existenz belanglos sei. Ja, es kann sogar eine intuitive Erkenntnis

einer nichtexistierenden Sache bestehen.[3]) Denn diese intuitive Erkenntnis, sie sei sinnhaft oder verstandesmäßig, und das Objekt dieser Erkenntnis sind zwei dem Orte und dem Subjekt nach absolut verschiedene Dinge, von denen Gott das eine erhalten, das andere vernichten kann (n. 18).

Lutterell führt diese Behauptung Ockhams ad absurdum. Aus dem Artikel folgt nämlich, daß die selige Schau Gottes von seiner Gegenwart getrennt werden kann. So könnte jemand der Schau Gottes teilhaftig sein, ohne sich seiner Gegenwart zu erfreuen und ihn zu genießen. Er ist dann aber nicht selig, weil er nicht besitzt, was er sich wünscht. Denn er wünscht sich die wirkliche Gegenwart Gottes, wie er im Himmel ist. Andererseits aber ist er doch glückselig. Denn er besitzt ja, was zum Wesen der Glückseligkeit gehört: den Akt der seligen Gottschau (n. 19).

Diesen Einwand finden wir aber bereits im Sentenzenkommentar. Dort sagt Ockham: Es scheint falsch zu sein, daß von einer nichtexistierenden Sache eine intuitive Erkenntnis bestehen kann, weil dann Gott den menschlichen Geist durch den Anblick seiner Gottheit beseligen könnte, ohne selbst zu sein oder gegenwärtig zu sein. Ockham lehnt diesen Einwand kurz ab mit dem Hinweis auf den Widerspruch, den er in sich trägt. Doch knüpft er die Bemerkung an: Es ist nicht abwegig, daß durch Fügung der göttlichen Allmacht eine Freude, ein Genuß ebenso groß sein kann während der Abwesenheit des Objektes, auf das sich diese Freude erstreckt, wie in dessen Gegenwart.[4]) Wir müssen also wohl sagen, daß die von Lutterell gezogene Folgerung auf die selige Gottschau im Sentenzenkommentar dem Leser mindestens sehr nahegelegt wird.

Auch Artikel 4, der bei der Behandlung der Erkenntnislehre bereits einen breiten Raum einnahm, bringt einen Beitrag zur Frage der seligen Gottschau.[5]) Ockham vergleicht diese mit der irdischen Gotteserkenntnis durch den Glauben oder durch die natürliche Vernunft und sagt, daß die Beziehungsglieder der bei der Gottschau gewonnenen Urteile die Dinge selbst sind. So bildet in dem Satze: „Das göttliche Wesen ist mit der Vaterschaft identisch", die göttliche Wesenheit das eine Beziehungsglied, die Vaterschaft das andere. Hier auf Erden jedoch, wo Gott nicht von

[3]) Prol. I Sent. q. 1 HH.
[4]) Ebd. RR.
[5]) Vgl. o. S. 24ff., 40ff.

Angesicht zu Angesicht geschaut werde, seien die Beziehungsglieder des Beispielsatzes nur rein begriffliche Gebilde (n. 29).

Lutterell antwortet auf diese Auffassung der himmlischen Erkenntnis mit einem Wort des hl. Augustinus[6]): Bei der Schau Gottes gebe es keine zusammengesetzten Urteile mehr, sondern nur noch einen einzigen „Begriff", in dem alles erfaßt wird, und nur noch ein einziges „Wort", nämlich das göttliche Wort, in dem alles Erkannte ausgesprochen wird, sowohl die heiligste Dreifaltigkeit wie alle anderen Wahrheiten. Alles wird erkannt in dem einfachen Anblick Gottes, der dem Seligen geschenkt ist (n. 30). — Die erkenntnistheoretische Seite dieser Aufstellungen ist bereits eingehend behandelt worden (vgl. oben S. 40 f.).

Auch Artikel 26, der uns in diesem Abschnitt über die selige Gottschau noch beschäftigen muß, wird von der Erkenntnislehre Ockhams her geformt: Es sei zweifelhaft, ob die Heiligen im Himmel sicher wissen, daß ihre Seligkeit ewig dauern werde. Zur evidenten Erkenntnis der zukünftigen, nicht notwendigen Dinge sei die intuitive Erfassung dieser Dinge notwendig (n. 169).

Es ist dasselbe Prinzip, das uns bereits bei der Behandlung der Suppositions- und Erkenntnislehre, besonders auch in der Frage der Gotteserkenntnis begegnete. Nur die intuitive Erkenntnis ist demnach eine wahre Erkenntnis der Dinge.[7]) Sobald die Erkenntnis nicht mehr unmittelbar an das Objekt herankommt, sondern sich irgendwie des Begriffes bedient, wird das eigentliche Erkenntnisobjekt als solches nicht mehr erfaßt. In diesem Artikel findet Ockhams Suppositionstheorie endlich auch auf die selige Gottschau eine Anwendung.

An der Stelle des Sentenzenkommentars, der unser Artikel entnommen ist, verneint Ockham zunächst jede evidente Erkenntnis theologischer Wahrheiten außerhalb der intuitiven Gottschau. Ob jedoch eine evidente Erkenntnis solcher Wahrheiten, deren Verwirklichung in der Zukunft liegt und die nicht mit dem Wesen Gottes notwendig verknüpft sind und sich aus ihm er-

[6]) Sermo 27 n. 6 (PL 38, 181).

[7]) Vgl. Prol. I Sent. q. 9 y: Sed Deus in se non immediate terminat actum intelligendi, sed mediante aliquo conceptu sibi proprio, nec est conceptus. Ergo ille conceptus, non Deus, erit subiectum theologie nostre. U: Quarto dico quod Deus et universaliter omne ens reale potest intelligi vel in se ita quod nihil aliud terminat actum intelligendi, . . . et isto modo non est possibile nobis intelligere Deum pro statu isto.

geben, mit der intuitiven Gottschau gegeben ist, erscheint Ockham zweifelhaft, wenn er es auch nicht direkt ablehnt.[8])

Lutterell nennt diesen Artikel gefährlich (n. 168). Wären die Seligen über ihre Zukunft im Ungewissen, dann könnten sie in Wahrheit gar nicht selig sein. Denn sie hätten nicht, was sie wollten,[9]) weil sie ungewiß wären über ihr Glück, über das sie jedoch volle Gewißheit haben wollten.

Zu dem Beweggrund Ockhams (n. 169), daß zur evidenten Erkenntnis der zufälligen zukünftigen Dinge notwendig sei, diese vorher intuitiv zu erkennen, antwortet Lutterell: Wenn die kontingenten zukünftigen Dinge dem Seligen von Gott selbst, der die erste und untrügliche Wahrheit ist, „im Worte" geoffenbart werden, so könne er nun daran nicht mehr zweifeln, ohne der göttlichen Wahrheit selbst Unrecht zu tun. Lutterell bedient sich eines Vergleiches aus der Logik: Wenn jemand eine Schlußfolgerung auf ihr erstes Prinzip zurückzuführen weiß und darin zu erkennen vermag, dann kann er an der Gültigkeit dieser Folgerung nicht mehr zweifeln. Noch viel weniger könne derjenige eine Erkenntnis bezweifeln, der sie in der ersten Wahrheit als dem absoluten Prinzip, nämlich in Gott selbst, schaut (n. 170).

Sodann trifft Ockhams Beweisführung gar nicht den wahren Sachverhalt, wenn er sagt, daß zur sicheren Erkenntnis der zukünftigen kontingenten Dinge deren intuitive Schau erforderlich sei. Denn die intuitive Erkenntnis eines Gegenstandes, so zeigt Lutterell, gibt mir keine Gewißheit über dessen zukünftiges Sein. Daraus, daß ich gestern eine Wand von weißer Farbe sah, bin ich noch lange nicht sicher, daß sie auch morgen noch weiß sein wird.

Dann kommt Lutterell zu dem eigentlichen Beweggrund dieses Artikels, den wir bereits dargelegt haben. Ockham dehne hier auf dieses theologische Kapitel lediglich sein bekanntes Prinzip aus, daß wir über die materielle Substanz und über Gott kein wahres Wissen haben können, wenn wir sie nicht zuvor intuitiv erkennen, ähnlich wie wir eine Farbe nur erkennen können, wenn wir sie intuitiv wahrnehmen. Daher sagt Ockham, daß wir in diesem Leben nur einen Begriff von Gott erkennen und nicht Gott selbst (n. 171).

Lutterell begegnet diesem Prinzip mit der herkömmlichen

---

[8]) Prol. I Sent. q. 1 QQ.

[9]) Vgl. Augustinus, De trinitate XIII c. 5 (PL 42, 1020).

scholastischen Auffassung: Wenn auch der Weg jeder Erkenntnis über die Sinne und daher auf seiten des erkannten Objektes über dessen natürliche Akzidenzien geht, so können dennoch vom schlußfolgernden Verstande auch die materialen und immaterialen Substanzen zum Gegenstand der Erkenntnis gemacht werden, und zwar so, daß sie als solche Objekt der Erkenntnis sind. Das sei nach Ockham der Fall, wenn nichts anderes zugleich sich der Erkenntnis als Objekt darbietet. So kann ich auch Gott in einem einfachen oder zusammengesetzten Begriffe erkennen, indem ich ihm ein Attribut zuerteile, wodurch er von jedem anderen unterschieden wird. Das aber kann nur geschehen, wenn ich Gott in einem einfachen Begriff erfassen kann, so zwar, daß nichts anderes Gegenstand meiner Erkenntnis ist. Freilich erkennen wir Gott in diesem Leben nicht intuitiv in seiner Wesenheit. Wir erkennen ihn nicht ohne Erkenntnismittel, da unsere Gotteserkenntnis hier auf Erden sich der Begriffe bedient. Aber wir erkennen Gott doch an sich auf eine Weise, die Ockham leugnet. Denn Gott selbst ist wirklich Gegenstand unserer Erkenntnis, ohne daß dabei unsere Erkenntniskraft auf die „objektiven Begriffe" — das sind die in Ockhams Sinne für die wahren Sachverhalte supponierenden Worte — gerichtet und von diesen gleichsam gefangen wird (n. 172).

§ 14. Der Wille im Zustand der Glorie.

Ockham überträgt die Gesetze, die für die Erkenntnis im Pilgerstand gelten mögen — soweit sie nicht durch seinen Nominalismus getrübt sind — auf die Erkenntnis in der Glorie. Dasselbe Verfahren wendet er auf den menschlichen Willen an. Der in den Zustand der Glorie erhobene Wille behält alle seine natürlichen Kräfte. Darum muß er auch aus seiner eigenen, rein natürlichen Kraft den Akt seligen Genusses setzen können, wenn sich das beseligende Objekt der Erkenntniskraft darbietet (Art. 7).

Ockham leugnet nicht, daß der eigentlich himmlische Willensakt, in dem die Seligen die Gegenwart Gottes genießen, übernatürlich ist.[10]) Er wird von Gott der Seele eingegossen, wobei

[10]) Vgl. zu Folgendem: I Sent. d. 1 q. 2 C, D: Circa secundum dico quod frui accipitur multipliciter. Uno modo large pro omni actu, quo aliquid assumitur in facultatem voluntatis propter se tanquam summum, et hoc sive sit presens sive absens, sive sit habitum sive non habitum. Et hoc modo dicimur nos frui modo in via, quando diligimus Deum propter se tanquam summum et super omnia. Alio modo accipitur

sich die natürlichen Kräfte des Willens rein passiv verhalten. Dies jedoch ist nicht die einzige Art, die Gegenwart Gottes in der Glorie zu genießen. Vielmehr fordert die Freiheit des Willens auch den freien natürlichen Willensakt. Ockham nimmt also zwei Willensakte an. Das Ergebnis ist eine unbillige Trennung zwischen Natur und Übernatur. Die Bedeutung der Übernatur als Prinzip aller Tätigkeiten des einmal erhobenen Willens wird hier nicht gesehen. Die Folge ist eine Entwertung der Übernatur, und es ist ganz berechtigt, wenn Lutterell in der Kritik zu Artikel 7 Ockham des Pelagianismus beschuldigt.

Lutterell weist darauf hin, daß schon in diesem Leben der Wille der heiligmachenden Gnade bedarf, um Gott anzuhangen und sich mit ihm zu verbinden, weil die Größe Gottes zu den natürlichen Kräften des Menschen in keinem Verhältnis steht. Und doch wird Gott hier nur im Bilde erkannt. Wieviel mehr bedarf dann erst der Wille einer übernatürlichen Erhöhung, um das beseligende Gut zu erfassen, wenn sich dieses in seiner ganzen Unermeßlichkeit von Angesicht zu Angesicht darbietet (n. 55).

Verstand und Wille sind eben nur endliche, begrenzte Kräfte und können darum nicht jedem Objekt gegenüber zur Auswir-

---

stricte pro actu ultimo beatifico, sicut beati dicuntur frui in patria. Et illo modo non dicimur modo frui Deo. Ista distinctione premissa dico primo quod obiecto fruibili ostenso voluntati per intellectum sive clare sive obscure, sive in particulari sive in universali, potest voluntas active elicere actum fruitionis, et hoc ex puris naturalibus circa illud obiectum. Secundo quod respectu actus beatifici voluntas nullo modo se habet active, sed tantum passive... Patet quia voluntas potest se conformare recto dictamini rationis. Sed intellectus potest recte dictare tale obiectum esse sic diligendum. Ergo voluntas potest conformiter talem actum elicere. Alia pars, videlicet quod possit in actum fruitionis obiecto clare viso, patet, quia non minus potest voluntas in obiectum perfectius cognitum quam in obiectum imperfectius cognitum. Sed voluntas potest talem actum elicere circa obiectum obscure cognitum. Ergo multo magis circa obiectum clare cognitum. Hoc confirmatur per rationem precedentem, quia voluntas potest se conformare dictamini rationis; sed obiecto clare viso dictatur vel potest dictari illud obiectum esse summe diligendum; ergo etc. Preterea omnis potentia libera potest habere aliquem actum circa obiectum sibi ostensum. Ergo voluntas potest habere aliquem actum circa Deum clare visum et non habet necessario actum inordinatum. Igitur ex puris naturalibus potest habere actum ordinatum, quamvis non meritorium. Igitur etc.

kung kommen. Wo zwischen den menschlichen Fähigkeiten und der Größe ihres Objektes ein Mißverhältnis besteht, bedürfen sie einer Erhöhung und Vervollkommnung, um wirken zu können. Ein solches Mißverhältnis besteht aber zwischen unseren Verstandes- und Willenskräften und Gott. Daher rührt die Notwendigkeit des lumen gloriae für den Verstand und der eingegossenen Gnade für den Willen, wie auch die Kirche in einer neuen Konstitution erklärt habe (n. 56).[11])

Auf die Freiheit des Willens aber kann sich Ockham nicht berufen, denn diese wirkt als natürliche Eigenschaft nur in den Grenzen der Natur, nicht jedoch, wenn das Objekt außerhalb dieser Grenzen liegt. Selbst Gottes Allmacht kann nicht bewirken, daß die natürlichen Kräfte zu einem übernatürlichen Werk hinreichen (n. 57). Das gleiche Motiv der absoluten Willensfreiheit führt in Art. 25 zu der ungeheuerlichen Behauptung, der Mensch könne mit der Wesensschau Gottes die Ablehnung Gottes, ja sogar den Haß gegen ihn verbinden.

Dazu antwortet Lutterell zunächst: Der Haß sieht in dem gehaßten Objekt ein Übel. Niemals aber kann der Selige im Himmel, der Gottes Wesensschau teilhaft ist, Gott unter dem Begriff des Übels erfassen. Darum kann Gott für ihn nicht Gegenstand des Hasses sein (n. 162).

Sodann werden zwei Begründungen Ockhams angeführt. Die erste liegt in dem schon bekannten Motiv der absoluten Willensfreiheit. In jedem Stande ist der Wille frei. Denn die Freiheit ist eine ihm von Natur aus zukommende Eigenschaft. Also kann sich der Wille jederzeit jedem beliebigen Objekt gegenüber zustimmend oder ablehnend verhalten. Auf die entsprechenden Kommentarstellen wurde bereits bei Behandlung von Art. 7 hingewiesen (n. 163).

Das zweite Motiv, das Lutterell bald anfügt, finden wir ebenfalls im Sentenzenkommentar.[12]) Wer Gott in seiner Wesenheit schaut, könne ihn auch als strafenden und züchtigenden erfassen. Ockham weist auf Christus hin, der im Pilgerstand bereits die Wesensschau Gottes besaß und doch von ihm Strafe und Züchtigung empfing. So könne jeder Mensch, sobald er Gott als Übel für

---

[11]) Auf dem Konzil zu Vienne gegen die Irrtümer der Begarden und Beginen. De statu perfectionis, c. 5. Denzinger, Ench. Symb. n. 475.

[12]) I Sent. d. 1 q. 6 T.

sich erfährt, ihn hassen, selbst wenn er ihn in seiner Wesenheit schaut (n. 164).

Dazu antwortet Lutterell: Der erste Beweisgrund treffe nicht zu. Daß der Wille des Seligen Gott nicht hassen könne, widerspreche nicht seiner Willensfreiheit. Denn er findet an Gott nichts, worauf sich sein Haß richten könne. Dieses Nichtkönnen infolge Mangels eines Gegenstandes ist aber nicht gegen die Freiheit des Willens (n. 165).

Ockham selbst lehnt an einer Stelle des Kommentars diesen Beweisgrund ab. Dort sagt er, das Nichtsündigenkönnen Gottes und des Seligen spreche nicht gegen die Freiheit des Willens, da Willensfreiheit und Sündigenkönnen sich zueinander wie Übergeordnetes und Untergeordnetes verhalten. Wer fähig sei zur Sünde, der besitze die Freiheit, nicht umgekehrt! Denn wer sündigen könne, sei frei in der Setzung oder Unterlassung jener sündigen Akte. Aber weder Gott noch der Selige habe eine Freiheit bezüglich dieser Akte, sondern nur bezüglich anderer, in denen keine Sünde besteht.[13])

Zum zweiten Beweisgrund bemerkt Lutterell: Wer Gott in der Wesensschau sehe, kann ihn nicht unter dem Begriff des gegen sich gerichteten Übels erfassen. Auch wenn ihn ein Werk Gottes, wie z. B. die Bestrafung eines nächsten Angehörigen, an sich traurig stimmen müßte, den Willen Gottes könnte und würde er niemals ablehnen. Denn sein eigener Wille stimmt in der seligen Gottschau völlig mit dem göttlichen Willen überein. Ja er ist dem göttlichen Willen so sehr angeglichen, daß er selbst will, was Gott will, und sich über alle Werke des göttlichen Willens freut.

Den Gedanken der absoluten Wahlfreiheit des menschlichen Willens finden wir in der gleichen ausgeprägten Form bereits bei Heinrich von Harclay.[14]) Der Wille soll seine Entscheidungsfreiheit wahren auch gegen das bessere Urteil des Verstandes.[15]) Selbst im Stande der ewigen Beseligung genießt der Wille die Freiheit der Entscheidung für oder gegen Gott. Vielleicht richtet sich Lutterells Kritik an Artikel 25 auch gegen seinen Vorgänger

---

[13]) IV Sent. q. 14 E.

[14]) Vgl. Pelster, a. a. O. S. 343.

[15]) Cod. Worcester, f. 206r: Ergo contra iudicium rationis in particulari potest agere voluntas. (So in der Quaestio 6: Utrum credentes Christum esse verum Deum poterant eum voluntarie occidisse. F. 201r bis 207r.) Zit. von Pelster, a. a. O. S. 343.

im Kanzleramt. Denn die in n. 163[16]) und 164[17]) gebrachten Einwände finden sich auch in Harclays Quästionen.

---

[16]) Cod. Worcester, f. 203v: Si voluntas necessario vellet finem ultimum sibi ostensum, ergo necessario ferretur in illud quod est ordinatum ad finem ultimum, cum fuerit sibi ostensum. Consequens falsum... probo falsitatem conclusionis quod voluntas in patria non potest actum suspendere alico modo. Zit. von Pelster, a. a. O.

[17]) Ebd. f. 202r: Scimus quod absolute Deus non potest odiri in se propter aliquid quod in natura sua est, sed quia punit vel nocet alicui. Zit. von Pelster, a. a. O.

Zusammenfassende Schlußbetrachtung.

Der Leser mag sich vielleicht gewundert haben, daß die einzelnen Artikel der Schrift Lutterells so ausführlich behandelt worden sind. Dies läßt sich aber mit dem Hinweis auf die geistesgeschichtliche Bedeutung der Schrift rechtfertigen. Sie gibt uns nicht nur wichtige Aufschlüsse über den Lauf des Ockham-Prozesses, sondern macht uns auch mit Lutterells eigenen Lehranschauungen bekannt und zeigt uns drittens, daß der Oxforder Kanzler die großen Gefahren des Ockhamismus klar durchschaut und frühzeitig vor ihnen gewarnt hat.

1. Als die eigentliche Anklageschrift hat der Traktat eine besondere Bedeutung für die Geschichte des Ockham-Prozesses. Die Schrift ist das erste Aktenstück des Prozesses. Sie macht die Annahme, daß Ockham nicht wegen des Armutsstreites, noch wegen Vergehen gegen die Disziplin, sondern wegen eigener Lehrneuerungen nach Avignon gerufen wurde, zur Gewißheit. Sie stellt uns endlich den eigentlichen Ankläger Ockhams in der Person des Exkanzlers von Oxford, John Lutterell, vor.

2. Wir sagten schon, daß Lutterell an seine Aufgabe mit großer Gewissenhaftigkeit herantrat. Er war nicht damit zufrieden, einzelne verdächtige Sätze aus Ockhams Sentenzenkommentar zusammenzustellen, sondern er ging auch den einzelnen Behauptungen nach, suchte ihre Begründungen im Sentenzenkommentar und erwog oft sorgfältig Gründe und Gegengründe. Dabei berief er sich für seine eigene Stellungnahme nicht nur auf die Lehre der Heiligen Schrift und der Väter, sondern er bediente sich auch der Philosophie, insbesondere der Logik. Die eingehenden Darlegungen Lutterells haben für uns den großen Wert, die eigene Denkweise des Magisters kennenzulernen. Seine Beweisführungen sind in den Hauptfragen vom Geist des hl. Thomas durchweht. Wir heben dies noch einmal besonders für die Universalienlehre und die Trinitätsspekulation hervor. In der ersten Frage handelt es sich vor allem um das Problem der Begriffsbildung. Die Beziehung zwischen Begriff und Einzelding, zwischen Allgemeinem und Einzelnem scheint ihm durch Ockhams Suppositionstheorie in

Richtung eines reinen Begriffsrelativismus gefährdet. Die Begriffe sind nicht reine Gedankengebilde, sagt Lutterell. Sie werden von den wirklichen Dingen gewonnen und haben daher in der Wirklichkeit ein „Fundament", wie Thomas lehrt. Aus der Ockham eigenen scharfen Trennung zwischen Begriffswelt und Sachwelt erklären sich fast alle seine Anschauungen auf anderen Gebieten der Logik und Erkenntnislehre, so auch in der Kategorienlehre bezüglich der Quantität und der Relation. Ockhams Anschauungen von der Quantitätskategorie beeinflussen seine Lehre über das Altarssakrament. Sein Relationsbegriff bestimmt seine Trinitätslehre. Bedeutsam ist hier besonders Ockhams Auffassung der realen und begrifflichen Unterscheidung. Die reale Unterscheidung gehört dem Bereich der realen Dinge an, die begriffliche dem der reinen Begriffe. Darum kann eine reale Sache nicht begrifflich unterschieden werden. Lutterell zeigt im Anschluß an Thomas, daß dies sehr wohl möglich ist. Die thomistische Trinitätsspekulation widerspricht nicht den Gesetzen der Logik. Die Annahme einer formalen Unterscheidung von Relationen und Wesen ist überflüssig. Zudem reicht sie auch nach Ockham nicht aus zu erklären, wie in Gott drei reale Personen ein reales Wesen sein können. Ockham nimmt seine Zuflucht zum Glauben und sagt: „Dies ist nur in Gott so."

3. Darin möchte ich eine besondere Bedeutung des Traktates sehen, daß uns der Verfasser immer wieder zeigt, wie stark Ockhams Theologie von seiner Philosophie her bestimmt wird. Aber auch in der Philosophie sind es nur einige Grundsätze, die das Ganze entscheidend geprägt haben. An erster Stelle wurde schon der Suppositionsbegriff genannt. Universalienlehre und Kategorienlehre sind bereits von ihm beeinflußt. Aber nicht so sehr die einzelnen neuen Anschauungen sind das Entscheidende, sondern vielmehr die ganze Art seiner Geisteshaltung, mit der Ockham an die einzelnen Fragen herantritt. Es ist eine überkritische Haltung gegenüber den alten Wahrheiten, die alles in Frage stellt und in ungesunder Weise nach neuen Formulierungen sucht. Dies führt auch in der Ethik zur Gefährdung der objektiven Gültigkeit der sittlichen Normen und zur Annahme einer absoluten Willkürherrschaft Gottes. Dieser Geist ist wohl das Bestimmende in der „modernen Richtung" der damaligen Zeit. Darum finden wir manche mit Ockham verwandte Anschauungen bei anderen seiner Zeit, wie bei Harclay, Durandus u. a., ohne daß wir diese einfachhin als

Vorgänger oder Parteigänger Ockhams bezeichnen dürfen. Eine allgemeine revolutionäre Unruhe hatte die Geister erfaßt. Dies will wohl auch Lutterell andeuten, wenn er im Schlußwort seiner Schrift noch einmal den Papst als Hüter der echten Lehre mahnt, auf jene „Füchse, die den Weinberg des Herrn unterwühlen", ein wachsames Auge zu werfen. Nicht außerchristliche Lehren drohten, wie 50 Jahre vorher, den großartigen Bau der christlichen Lehre zu verdrängen. Diese Gefahr, die damals von seiten des arabischen Aristotelismus her bestand, hatten die großen scholastischen Theologen des Mittelalters in ihren umfassenden Lehrsystemen gebannt. Diesmal standen die Neuerer in der Kirche. Ausgehend von einigen irrtümlichen Aufstellungen in der Philosophie, besonders in der Erkenntnislehre, suchten sie durch eine allzu scharfsinnige Kritik die alten Lehrsysteme zu stürzen, ohne an ihre Stelle etwas gleichwertiges Neues setzen zu können. Damit unterwühlten sie den ganzen Bau der scholastischen Theologie und machten ihn — oft bei aller äußeren, formellen Anerkennung der Glaubenssätze — für den Einsturz reif. Lutterell hat diese Entwicklung des Ockhamismus vorausgesehen. Mit bewundernswertem Scharfblick für die Probleme seiner Zeit hat er die Gefahren, die Ockhams Lehrsystem für die kirchliche Lehre in sich barg, erkannt und vor ihnen gewarnt. Hierin liegt die geistesgeschichtliche Bedeutung seines Traktates.

Namenregister

Algazel 14
Ambrosius 147
Anselm von Canterbury 14 16 122
Aristoteles 14f. 30 42 51 54ff. 63 77 79 83 93 106 135f. 148 151
Augustinus
Allgemeines 14 16
Erkenntnisprozeß 51
Seinsanalogie 75
Ideen 83ff.
Trinität 90
Gnade 141
Sakramente 152ff.
Eschatologie 158
Pseudo-Augustinus: Hypomnesticon 131
Averroes 14f. 42 70 101f.
Avicenna 14 24f. 44
Begarden und Beginen 162
Benedikt XII., Papst 7f.
Boethius 14 23 25 35 40f. 85 98 151
Crathorn 3 67 104
Pseudo-Dionysius Areopagita 83
Durandus de S. Porciano
Universalien 29 36
Kategorien 60 62
Wahrheitsbegriff 83
Relationen Gottes zu den Geschöpfen 77—80
Ideen 82ff. 86
Trinität 94—97
Christus 107f. 112ff. 120f.
Gnade 117 123 142f. 146
Sakramente 153f.
Eduard II., König von England 4f.
Gottfried von Fontaines 36
Heinrich Burwash, Bischof von Lincoln 2
Heinrich Harclay
Geschichtliches 3f.
Universalien 29 31 36 38
Erkenntnisprozeß 50
Kategorien 58ff. 62
Relationen Gottes zu den Geschöpfen 77 80
Ideen 85f.
Trinität 95 103
Sakramente 153f.
Eschatologie 163f.
Prädestination 50
Herveus Natalis 61 94
Hugo von St. Viktor 145
Jakob Fournier, Kardinal, siehe Benedikt XII.
Joachim von Fiore 81 88 91
Johann XXII., Papst 5f. 8
Johannes Capreolus 113 121
Johannes Damascenus 53 58 150
Johannes Duns Skotus
Universalien 29 31ff. 36 38
Trinität 94
Sittengesetz 127
Verdienst 143ff.
Eucharistie 150
Sakramente 153
Johannes de Polliaco 8
Johannes Versor 23
Johannes Wicliff 6
Martin Luther 131
Michael Psellos 24
Pelagius 9 128f. 133 136
Petrus Aureoli
Universalien 36
Ideen 84f.
Trinität 91 96
Christus 120f.
Petrus von Candia 7f.
Petrus Hispanus 22f.
Petrus Lombardus 147.
Petrus Johannis Olivi 8 17
Plato 84
Porphyrius 35
Robert Kilwardby 74
Sabellius 97
Seneca 83
Siger von Brabant 101
Simplicius 14 151
Stephan Tempier 74
Thomas von Aquin
Allgemeines 12 14f. 33
Supposition u. Signifikation 23 27
Intentionen 24
Universalien 29 31 35
Seinsanalogie 75f.
Gotteserkenntnis 67 75f.
Ideen 84f.
Potentia Dei absoluta — ordinata 144
Trinität 87 90f. 93 97f.
Christus 106f. 112—114 120f.
Erbsünde 111
Natur 135
Gnade 115f. 128 136—138
Verdienst 145
Sakramente 153f.
Eschatologie 155

Sachregister

Abstraktion 32
Akzeptationstheorie 127—131 137 146
Akzidens 25 42ff. 55ff. 66 vgl. Prädikamente
Allgemeinbegriff s. Universalien
Altarssakrament s. Eucharistie
Analogia entis s. Seinsanalogie
Armutsstreit 8 165
Artistentum 103
Attribute Gottes 28 67f. 69ff. 88f.
Auferstehung 155f.
Ausdehnung 52 59
Aussage, Inhalt 25ff. 64 68
Arten 26 43ff. 79f. 89f. 92f.
Autoritäten 53 83 129
Autorität der Kirche 53 88 149 vgl. Lehramt
Begierlichkeit 131
Begriff
Begriffsbildung 22ff. 165
Begriffsinhalt 26f. 29
Begriffsrealismus 45f. 65
vgl. Universalien
Bewegung 54f. 148f.
Christus 33 105—121 124f.
Concursus divinus
s. Mitwirkung Gottes
Definition 26 34 38 43 55
Denomination 78f.
Dichte 55 57 150f.
Distinctio s. Unterscheidung
Dünne 55 57 150f.
Erbsünde 132 vgl. Fomes peccati
Erkenntnis
Gegenstand 28f. 39f. 64ff.
intuitive u. evidente E. 49f. 66 156f. 158ff.
direkte u. reflexe E. 40f. 44
Glaubens- u. Wissens-E. 21
E. in der Glorie 156—160
Erkenntnisprozeß 22ff. 40 48ff.
E.-bilder („Zwischenbildchen", species) 37 52
Eschatologie 117ff. 155—164
Eucharistie 58f. 63 147—151 166
Expositorius, syllogismus e. 42
Fäulnisstoffe, Zeugung aus -n 139ff.
Fictum 32
Fomes peccati 110ff.
Forma et figura 62
Formale Unterscheidung s. Unterscheidung
Freiheit, absolute F. Gottes 122 124f. 126 129f. 142 145 150 163 vgl. Omnipotenzprinzip, Wille Gottes
Freiheit des geschöpflichen Willens 162f. vgl. Wille des Geschöpfes
Gattung und Art 24f. 35 37f. 41f.
Glaube, Glaubenserkenntnis 21 vgl. Gotteserkenntnis
Gnade
Habitus der G. 108f. 112 121 128 bis 146
Vermehrung der G. 114ff.
G. u. Natur 132ff.
G. u. Verdienst 128—142
G. u. Liebe 114 128 131
G. u. Schuld 132
G. u. Glorie 131 139
Gotteserkenntnis 28 64—67 100 103f. 157f. 160
Gottschau 40 50 117f. 157f.
Gotteshaß 126
Habitus 132ff.
Heilige Schrift 102
Himmelfahrt Christi 54
Hypostatische Union
siehe Christus
Ideen 81—86 89
Indifferentismus, sittlicher 122 127 vgl. Schuld, Sünde
Individuationsprinzip 35ff.
Inkarnation 107f.
Intellectus agens 52
Intelligenz, bewegende 140
Intention 24ff. 28 35 42ff.
Kategorien, siehe Prädikamente
Kausalrelation, naturnotwendige zwischen Objekt u. Erkenntnis 28 36f. 46 48—52
Kommissionsgutachten (Gutachten der 6 Magistri),
Vergleich mit dem Lutterell-Traktat 13ff. 18ff.
Konnotation 57f. 62 78
Lehramt 102
vgl. Autorität der Kirche
Liebe
L. u. Gnade 114 128 131
Vermehrung der L. 115ff.
L. u. Glorie 138
Logik
Begründung durch Ockham 24 27
Einfluß auf die Theologie 28f. 34 40 63f. 100 102f. 158
Byzantinische L. 24

Mitwirkung Gottes 141f.
Natur 32 134f.
Nominalismus 6 24 27 31—34 55 102f. 107f. 112 121 166
Ökonomieprinzip 82
Omnipotenzprinzip 46 107f. 123—126 127 130 142ff.
vgl. Freiheit Gottes, Wille Gottes
Pelagianismus 128f. 133 136f. 161
vgl. Pelagius
Personen 87
Potentia Dei absoluta — ordinata
siehe Omnipotenzprinzip
Prädestination 16 50
Prädikamente 52—63 79 147 149 166
Anzahl der P. 59 61
Priesteramt 152f.
Privation 38
Prozeß gegen Ockham 3f. 6ff. 12 165
Qualität
des Begriffes 23
Kategorie der Q. 34 50 54 61f. 80
vgl. Prädikamente
Quantität 50 52ff. 59 62 166
vgl. Prädikamente
bei der Eucharistie 150
Realismus 30—33 38 46
Rechtfertigung 131
Relation
Kategorie der R. 53 57—62 80f. 95 166
Relationen Gottes zu den Geschöpfen 76—81
in der Trinität 20 87ff. 95 98
Sakramente 147—154
Schuld 122ff. vgl. Sünde
Seinsanalogie 73—76
Signifikation 22—29 46 103
S.-weisen 44f. 90f. 100
Sinnestäuschungen 49 51f.
Skeptizismus 46f. 67
Species 52
species u. idea 84f.
beim Erkenntnisprozeß 37
vgl. Erkenntnis
Sprachlogik 34 91
Sprachphilosophie 73 87
Substanz
beim Begriff 23
zweite Substanzen 29f.
Kategorie der S. 50 52ff. 62
S. u. Akzidens 55f.
S. bei der Eucharistie 150
Sünde 20f. 122—127 132
Supposition 22ff. 29 34f. 38 45f. 62 65 99f. 103 149 158 160 165f.
S.-weisen 26f. 34 45 100
Syllogismus expositorius 42 92
Synonymität der göttlichen Attribute 67 70 71ff.
Synkategorematisch 42
Transsubstantiation 51ff. 147ff.
vgl. Eucharistie
Trinität 20f. 28 59ff. 63 66f. 87—104 165f.
Universalien 24f. 28 29—39 64f. 165f.
Universität, geschichtliche Entwicklung 1f. 6
Univokation des Seinsbegriffs
siehe Seinsanalogie
Unterscheidung,
reale u. begriffliche U. 57 60 69—73 87ff. 91f. 96f. 166
formale U. 87f. 94 100f.
Ursache und Wirkung 138ff. 151f.
Urteil, siehe Aussage
Verdienst
128—142 143ff. 146
vgl. Wille des Geschöpfes, Gnade
Vereinigung mit Gott 116 119f.
Wahrheit 83
„doppelte Wahrheit" 101
Wesen 85ff.
Wille Gottes 121ff. 130 152
vgl. Omnipotenzprinzip, Freiheit Gottes
Wille des Geschöpfes
Herrschaft des W. über die anderen Kräfte 105f.
Als Prinzip des Verdienstes 124 132ff. 137
in der Glorie 160—164
W.-freiheit 132ff. 162f.
Wissen 40 45 47f. 64 159
Wissenschaft 34 39 46f. 64
Zeit 52 54
Zensuren, Anwendung in der Wissenschaft 17
im Lutterelltraktat 9 14 17ff.
Zeugung aus Fäulnisstoffen 139ff.
aus dem Samenkorn 141

Konkordanz zwischen Textband und Untersuchung

Die Hauptstellen sind durch Fettdruck kenntlich gemacht.

Textband Artikel	Untersuchung Seite
1 (n. 2—16)	**105—110** 112 121
2 (n. 17—21)	**49f.** 155 **156f.**
3 (n. 22—26)	**122f.**
4 (n. 27—46)	22 **24ff.** 28 34 **40—46** 64 155 **157f.**
5 (n. 47—49)	29 **64ff.** 66 68
6 (n. 50—53)	58
7 (n. 54—57)	155 **160ff.**
8 (n. 58—60)	**82 85**
9 (n. 61—64)	**68—73**
10 (n. 65—68)	64 67 **68** 100
11 (n. 69—70)	**95—98**
12 (n. 71—77)	**52ff.** 55 61 **150**
13 (n. 78—92)	105 110ff. **114—121**
14 (n. 93—101)	**128f. 139** 143
15 (n. 102—106)	**122—124**
16 (n. 107—110)	128 **132**
17 (n. 111—116)	**132—134**
18 (n. 117—119)	136f.
19 (n. 120—128)	124 128 **129f. 138f.**
20 (n. 129—133)	128 **132f.**
21 (n. 134—135)	**149f.**
22 (n. 136—140)	**55—57 150f.**
23 (n. 141—147)	**126f.**
24 (n. 148—160)	**87—95** 98ff.
25 (n. 161—166)	155 **162ff.**
26 (n. 167—172)	66 155 **158ff.**
27 (n. 173—176)	**98ff.**
28 (n. 177—184)	28f. 66f. **99f.**
29 (n. 185—186)	**101**
30 (n. 187—190)	22 28 34 **39f.** 41 **45** 64
31 (n. 191—194)	105 **110f.**
32 (n. 195—202)	33 **131f.** 136
33 (n. 203—205)	**147ff.**
34 (n. 206—207)	**147f.**
35 (n. 208—217)	33 **137—142** 145f.
36 (n. 218—227)	22 27f. **29—32**
37 (n. 228—233)	**32f.** 38
38 (n. 234—236)	**76f.** 81
39 (n. 237—238)	**151f.**
40 (n. 239—241)	52 **54** 150
41/42 (n. 242—245)	35
43 (n. 246—248)	72
44 (n. 249—250)	—
45 (n. 251—252)	34 37
46 (n. 253—257)	22 33f.
47 (n. 258—260)	**42**
48 (n. 261—262)	**55**
49 (n. 263—265)	**37f.**
50 (n. 266—267)	**58**
51 (n. 268—269)	53 61f. 149
52 (n. 270—271)	**95**
53 (n. 272—273)	125
54 (n. 274—276)	—
55 (n. 277—278)	**73—76**
56 (n. 279—281)	**155f.**

Lebenslauf

Am 25. Februar 1913 wurde ich, Fritz Hoffmann, als Sohn des Apothekenbesitzers Dr. Max Hoffmann und seiner Ehefrau Maria, geb. Kastner, in Breslau geboren. Ich besuchte die Vorschule des St. Johannes-Gymnasiums zu Breslau und wurde dort 1922 in die Sexta aufgenommen. 1931 verließ ich das St. Johannes-Gymnasium mit dem Zeugnis der Reife und studierte vom S. S. 1931 bis zum W. S. 1933 an der Universität zu Breslau katholische Theologie. Nach der Schlußprüfung arbeitete ich ein Jahr an meiner Doktorarbeit. Am 2. Mai 1936 trat ich in das Erzbischöfliche Priesterseminar Albertinum in Breslau-Carlowitz ein, in dem ich am 1. August 1937 die Priesterweihe empfing. Am 9. August desselben Jahres wurde ich zum Vicarius substitutus in Primkenau ernannt. Ich blieb dort bis zum 1. Juni 1938, an dem ich als Lokalist und Kaplan an der St. Augustinus-Kapelle in Breslau-Kleinburg angestellt wurde. Von dort wurde ich am 15. September 1940 nach der St. Matthias-Pfarrei in Breslau versetzt, um den zum Heeresdienst eingezogenen Kaplan zu vertreten.

An der Universität Breslau hörte ich die Vorlesungen der Herren Professoren: Altaner, Baur, Gescher, Haase, Koch, Maier, Müncker, Poschmann, Schubert, Schulz, Schmidtke, Seppelt, Ziesché.

Herrn Prof. Koch danke ich die Einführung in die philosophischen und theologischen Probleme der Scholastik und die Anleitung in der Benutzung der Handschriften und alten Drucke. Von ihm erhielt ich auch die Anregung zu vorliegender Dissertation. Herr Prof. Koch hat meine Arbeit stets mit größtem Interesse begleitet und gefördert. Ihm schulde ich daher meinen besonderen Dank.